مجلّة

المسلم المعاصر

السنة ١١
العدد ٤١

المحرم
صفر
ربيع الأول
١٤٠٥ هـ

في هذا العدد

مجلة

المُسلم المُعاصِر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة الحادية عشر

العدد الحادي والأربعون

المحرم ١٤٠٥ هـ | نوفمبر ١٩٨٤ م
صفر | ديسمبر
ربيع الأول | يناير ١٩٨٥ م

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

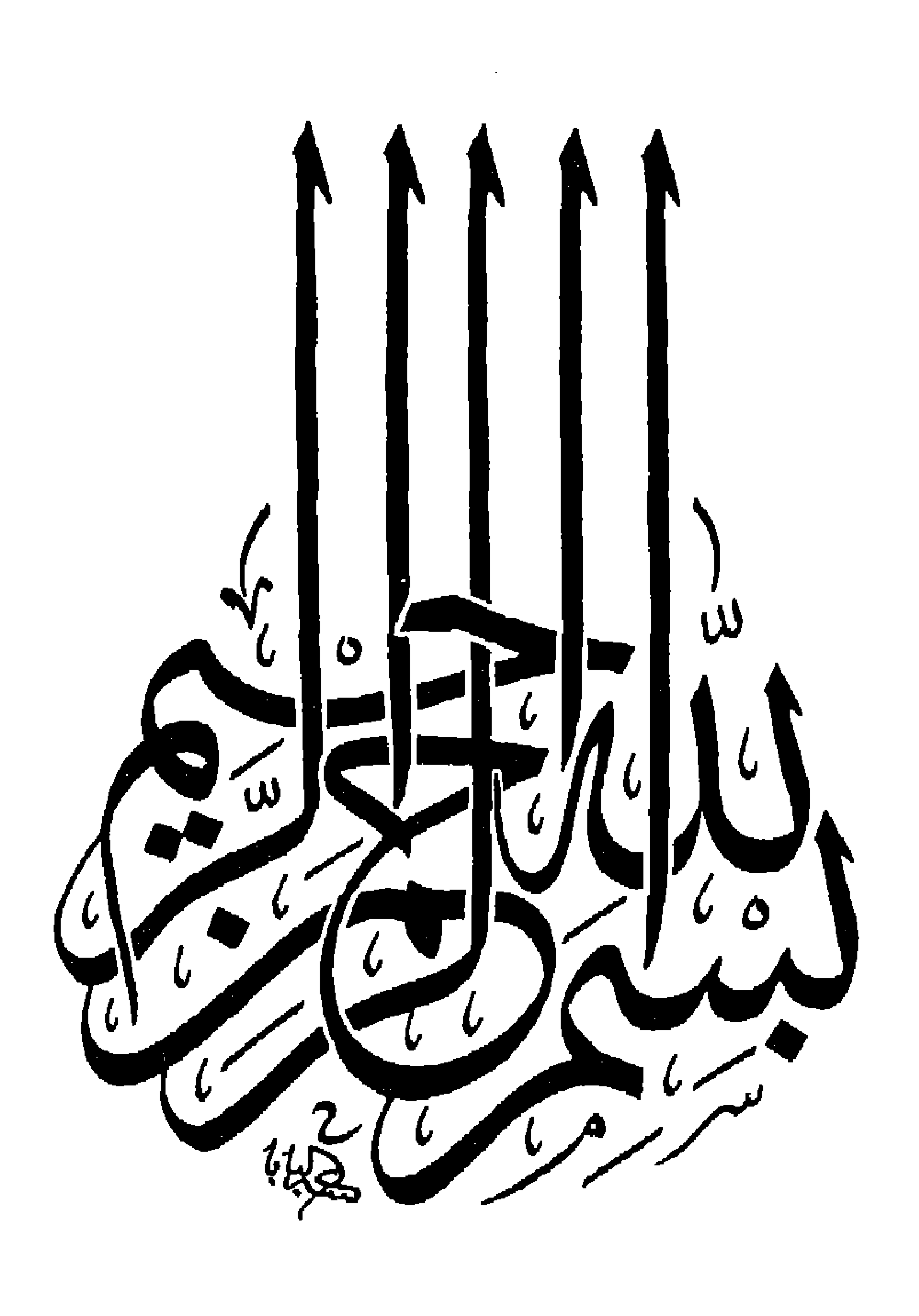
مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

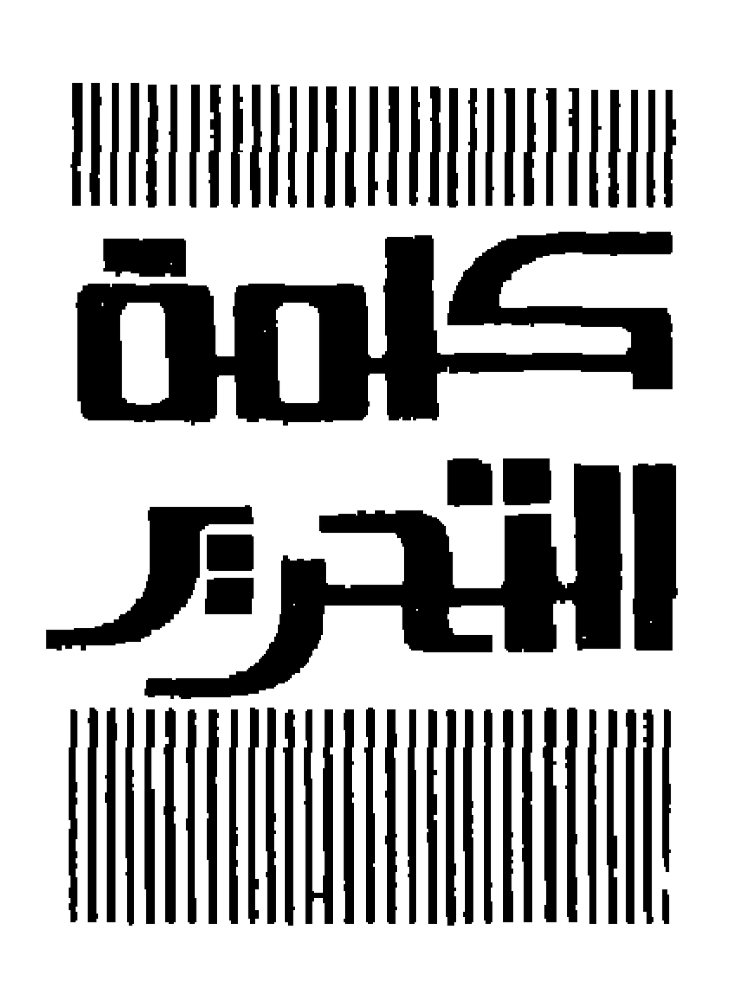
ثمن العدد في

لبنان	١٠ ليرات	الكويت	١ دينار
الامارات	١٥ درهم	البحرين	١,٥ دينار
السعودية	١٥ ريال	العراق	١,٥ دينار
سوريا	١٠ ليرات	الاردن	١,٥ دينار
السودان	٧٥ قرشا	مصر	٧٥ قرشا
تونس	١,٥ دينار	المغرب	١٥ درهم
اليمن	١٥ ريال	ليبيا	١,٥ دينار
امريكا	٦ دولارات	انجلترا	٢,٥ جنيه

محتويات العدد

كلمة التحرير


بسم الله الرحمن الرحيم



حـــول المعارضـــــة والســــــلطة

بموازاة القيادات (أو السلطات) الإسلامية عبر التاريخ ، وقبالتها ، كان يتدفقّ تيارّان كبيران استهدف احدهما تغيير القيادة من الداخل تغييراً جزئياً بتحقيق بعض الاصلاحات ، أو كلّياً بالانقلاب عليها وانشاء صيغ وسياسات جديدة لا تمتّ إليها بصلة .

واستهدف التيار الآخر الثورة علىٰ القيادة من الخارج ، وازاحتها عن مركز السلطة لتحلّ محلّها .

نجحت محاولات في كلا التيارين واخفقت اخرىٰ ، وفي الحالتين كانت المحاولات الانقلابية ، وحركات المعارضة ، تشكّل مساحة واسعة في صيرورة التاريخ الإسلامي ، وتؤكد ، باستمدادها في كثير من الأحيان ، من المصادر الإسلامية كتاباً وسنة ورصيداً تشريعياً وتنفيذاً تاريخياً ، دور الإسلام في صياغة حركة التاريخ الإسلامي وتشكيل وقائعه ، وأن هذا التاريخ انما هو ابن العقيدة وامتدادها المتحقق بالايجاب والسلب ، في مدىٰ الزمن والمكان ، وأنه ــ كذلك ــ ليس تاريخ السلطة وحدها كما يتوهم الكثيرون أو يوهموا انفسهم .

فأما المحاولات الانقلابية من داخل السلطة فقد جاءت دراستي عن تجربتي

عمر بن عبدالعزيز[١] ونور الدين محمود (٥٤١ ــ ٥٦٩ هـ)[٢] محاولة لرصد وتحليل اثنتين منها تميّزتا بالشمولية والامتداد ، واستطاعتا أن تحققا نجاحاً منقطع النظير علىٰ كافة المستويات .

وأما حركات المعارضة فان جذورها تمتد إلىٰ فترة مبكرة من تاريخ الإسلام ، ولم تكن واقعة (الفتنة) الا تعبيراً ، بشكل أو آخر ، عن الجدل مع السلطة ، ولقد تبلورت عبر تلك الواقعة ، وبخاصة في مراحلها الأخيرة : الصراع بين علي كرم الله وجهه ومعاوية ، الملامح الأساسية المبكرة لحركات المعارضة الثورية الأولىٰ في التاريخ الإسلامي : الخوارج ، وتتابعت من بعدها الحركات : العلويون باجنحتهم المختلفة ، حركة المختار ، الحركة الزبيرية ، حركة يزيد بن المهلّب ، حركة ابن الاشعث ، الحركة العباسية ، حركات المرابطين والموّحدين ، التنظيمات الصوفية والحرفية .. إلىٰ آخره ..
كلها استهدفت الثورة علىٰ القيادات القائمة ، وتولّي زمام السلطة ، ومعظمها كان يملك برامج عمل ذات خلفية عقيدية أو سياسية علىٰ أقل تقدير ، ومعظمها كذلك ــ كان يملك رؤية إسلامية ، كل حسب اجتهاده ومن زاوية رؤياه المذهبية أو الحزبية .

وإذا استثنينا بعض الحركات التي قامت في بلاد فارس كالراوندية والمقنعية والخرّمية وغيرها تلك التي بحثت عن استناداتها المذهبية في عقائد ما قبل الإسلام ، وسعت إلىٰ تقويض الدين والسلطة العربية معاً بدوافع شعوبية أو مذهبية محدودة ، فإن جل حركات المعارضة التي قارعت السلطة وسعت إلىٰ تولّي مركز القيادة كانت ترفع شعاراتها الإسلامية الخالصة وتحمل وجهاً إسلامياً صرفاً ، وتبحث عن متكآتها واصولها في صميم المصادر الإسلامية النظرية والتاريخية .

ورغم ذلك ، فإنه ليصعب علىٰ المرء الذي يحمل رؤية نقية للإسلام ، وفهماً موضوعياً لمعطياته وأطروحاته أن يحكم بإسلامية هذه الحركات جميعاً ، أو يصدق الإدعاءات التي اعتمدت عليها بعض الفرق لتبرير وجودها

وانتشارها ومطالبتها بالسلطة ، فالمسألة بالنسبة لعدد من هذه الحركات ، لم تكن في نهاية التحليل سوىٰ اعتماد الإسلام وسيلة فحسب لتحقيق الكسب الجماهيري في مجتمعات تدين بالإسلام أولاً وأخيراً ، ولتبرير مشروعية تحركها لمجابهة القيادة الحاكمة وازاحتها والجلوس في مراكزها .

ولم يكن هذا ليمثل ايما خطر حقيقي علىٰ الإسلام في مفهومه الشامل ، لأن الوقائع التاريخية كانت سرعان ما تكشف عن الدوافع الحقيقية لعدد من تلك الحركات ، هنالك حيث تسقط الحجة ، ويختفي المبرر ، وتضيع الحركة في تيار صاخب يطوي في جناحيه كل من يسعىٰ إلىٰ ركوبه لتحقيق كسب محدود .

انما كان يتمثل الخطر فيما يمكن تسميته بالعقائد التحريفية المضافة إلى جسم الإسلام لتكون بمثابة بطانة أو خلفية تتخلّق في رحمها الحركة ، وتكسب الاتباع ، وتربطهم ، عن طريق تغذيتهم غير المشروعة ، باطروحات تلك العقائد التحريفية التي ما أنزل الله بها من سلطان .

وبمرور الوقت تتراكم تلك التحريفات ، وتزداد كماً ونوعاً ، وتتعقد وتتشابك إنْ علىٰ مستوىٰ النظرية الخارجية نفسها ، أو مضافة إلىٰ عقول المنتمين إليها ووجدانهم ، الأمر الذي يزيدها تحريفاً وامتداداً .

كان بعضها يستمد جذور جانب من معطياته من مصادر غير إسلامية وثنية أو يونانية أو يهودية أو فارسية أو نصرانية ، وكان بعضها الآخر يتجاوز مفاهيم التوحيد الخالصة ، والتحرر الوجداني التي أكدها الإسلام وأقام عليها بنيانه ، إلىٰ نوع من الوثنية الجديدة القائمة علىٰ تقديس الاشخاص والتعبد للزعامات الدينية مناقضاً بذلك (البداهات) العقيدية للإسلام نفسه[٣] .

وكان بعضها الثالث يتفلّت من القيم الأخلاقية الإسلامية ، أو حتىٰ الشعائرية ، بهذه الحجة أو تلك ، فيغدو سلوكه وممارساته وكأن لا علاقة لها بالانتماء الإسلامي لأصحاب هذه الحركات .

وكان بعضها الرابع يقوم علىٰ أشد صيغ الطبقيات الدينية ، انغلاقاً بحصر

علم التأويل وفهم المسائل الدينية بايدي قلة من الرجال ـــ مما كان معروفاً في الاكليروسية النصرانية ـــ وهو موقف نقيضي تماماً لما عرف في الإسلام ، كتاباً وسنة ، من انفتاح وتكشف كاملين للمعطيات الدينية علىٰ مستوىٰ الجماهير كافة ، لكل من يشاء أن يعرف هذه المسألة أو تلك ، ويتأكد من هذه القضية أو تلك ، ولم يكن فهمها يوماً حكراً علىٰ واحد من الناس من دون الآخرين .

وعلىٰ المستوىٰ السياسي فان عدداً من هذه الحركات ما كان يجد إيما رادع أو ضير في مد يديه إلىٰ الخصوم التاريخيين للإسلام والأمة الإسلامية بحثاً عن اسناد عسكري أو مادي يعينهم علىٰ تحقيق أهدافهم(٤) .

وأما علىٰ المستوىٰ الحضاري فقد اعتمد عدد من تلك الحركات علىٰ مناهج فوضوية أو تخريبية ، وحتىٰ بدوية ، تقف علىٰ النقيض من قيم الابداع والبناء والتحضر(٥) .

لكن هذا كله لم يمنع من أن يكون تيار المعارضة الأوسع والأرحب والأكثر ثقلاً تياراً اسلامياً صادحاً ..

وها هنا يتوجب الا نقع في الوهم الخادع الذي يصوّر السلطة أو القيادة الإسلامية (التاريخية) كما لو كانت أمراً مقدساً أو تفويضاً الهياً ، فإن أية قيادة في مدىٰ عالم الإسلام ، ما أن تنحرف بهذه الدرجة أو تلك ، وما أن ترفض النقد والتقويم والرجوع إلىٰ الطريق ، حتىٰ يغدو على المسلمين أن يثوروا لتحقيق ما عجزت الكلمة والحوار عن تحقيقه .

لقد كانت هذه المسألة بمثابة بداهة واضحة في أذهان المسلمين وحسهّم وشعورهم ، تماماً كما كانت واضحة كفلق الصبح في عقل القيادة الراشدة وحسّها وشعورها ، وان كلمات الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه في خطبته المعروفة لتختصر المسألة كلها وتركزها في مقولات واضحة قاطعة كالسكين .

وما قاله أو فعله الراشدون من بعده كان تنفيذاً تاريخياً فذاً لهذه المقولة .

لقد كان الحاكم المسلم الحق هو الذي يضع خدّه علىٰ الأرض لأهل

العفاف وأهل الكفاف كما أعلن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وليس ذلك الذي يعلن نفسه ظلّا لله في الأرض لا يستمع لنقد ولا ينحني لحق ولا يكفكف طغيانه صوت مظلوم .

إن المسلمين كانوا مدعوّين دائماً لأن يرفضوا طاعة السلطة لحظة اعوجاجها وخروجها عن الطريق ، وليس العكس أبداً كما يتوهم الكثيرون لهذا السبب أو ذاك .

إن طاعة أولي الأمر تتحقق يوم يكون أولو الأمر مسلمين حقاً ، وإلّا فان الرفض والمجابهة تغدو واجبة كوجوب الصلاة والزكاة والصيام .

وهكذا فان حركات المعارضة التي قارعت القيادات والسلطات ليست شراً كلها كما يتصور التقليديون ومبررو سياسات الحكام والطواغيت ، ولكنها محاولات جادة لاعادة الأمور إلىٰ وضعها الطبيعي . وبالرغم ممّا انتابها من اخطاء ، وما لابس معطياتها من شوائب واكدار ، فان الدافع ، في أحيان كثيرة ، كان هو الدافع : التحقق بالإسلام علىٰ مستوىٰ (القيادة) باعتبارها مفتاح الحركة العقيدية والتاريخية على السواء .

د . عماد الدين خليل

المتحف الحضاري ـــ الموصل

الهوامش

(١) انظر كتاب (ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبدالعزيز) للمؤلف .

(٢) انظر كتاب (نور الدين محمود : الرجل والتجربة) للمؤلف .

(٣) انظر على سبيل المثال ما رواه المقريزي في كتابه (السلوك لمعرفة دول الملوك) ، الجزء الثاني ، القسم الأول ، الصفحات ١٧٤ ـــ ١٧٨ (تحقيق د . محمد مصطفى زيادة) وما رواه النويري في كتابه (نهاية الأرب في فنون العرب) ، الجزء الثلاثون ص ١١٣ ـــ ١١٤ وغيرهما .

(٤) انظر علىٰ سبيل المثال : بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ص ٧٨ ـــ ١١٦ (دار الروائع ، بيروت ـــ ٢)

(٥) انظر علىٰ سبيل المثال : المرجع السابق ص ١٥٩ ـــ ٢١٧ .

الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

● **الموزعون المعتمدون**

مصـر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .
تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج ــ تونس .
المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .

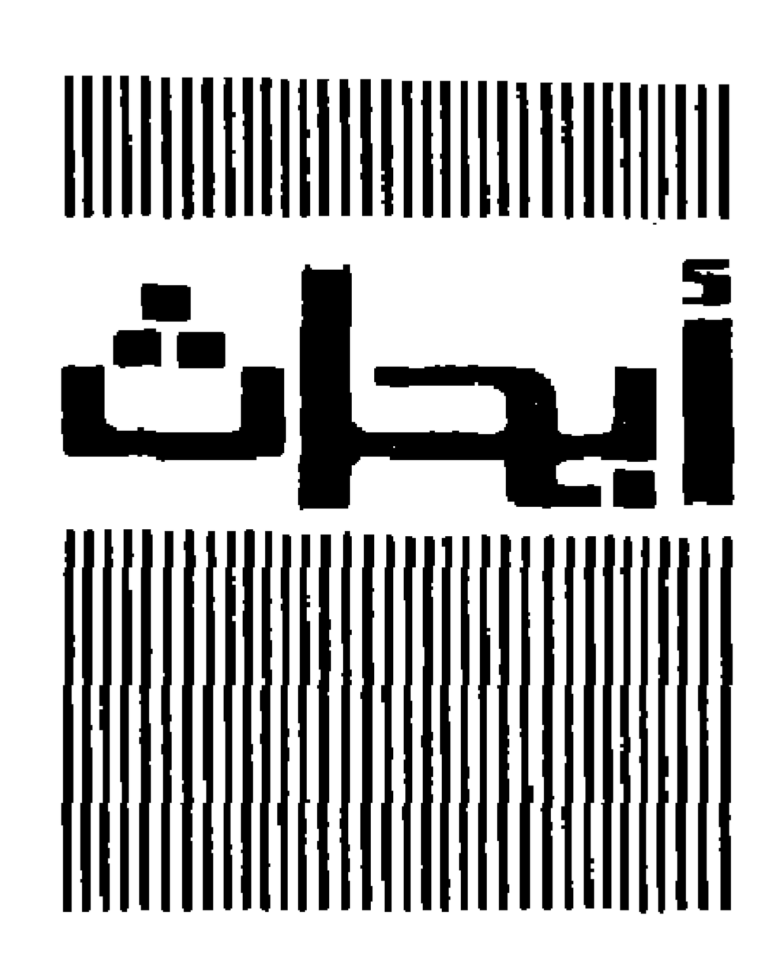
المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية ــ لندن .
الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث
آن آربر متشجان .

● **الأعداد السابقة**

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ ــ ١١ بيروت .
مصـر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .
الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .
تونس : دار الراية للنشر 15 مكرر ، نهج الكاهية . تونس

● **الاشتراكات**

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ــ الكويت



تصنيف العلوم

عند العلماء المسلمين

د . جلال محمد موسى

المعهد العالي للدعوة الإسلامية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـــ الرياض

إن تصنيف العلوم يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج العلمي . فالغاية من تصنيف العلوم هي بيان حدودها والعلاقات القائمة بينها . والمراد من لفظة تصنيف C assifiaction معنيان :

١ ـــ العملية الذهنية التي يتم من خلالها إدراك التشابه أو الوحدة[١] . وذلك هو المعنى المنطقي Logical .

٢ ـــ عملية ترتيب الأشياء الفعلية الواقعية بحيث تمثل الترتيب المجرد[٢] . وذلك هو المعنى العلمي Practical يتضح من ذلك أن نظام التصنيف الفلسفي عبارة عن تصور للمعرفة البشرية يوضع لشرح وتوضيح علاقات أجزاء المعرفة بعضها بالبعض الآخر . وهذا الفهم يصدق على المعنى الأول وهو المعنى المنطقي أما المعنى الثاني فيُراد به ترتيب العلوم من حيث العموم والخصوص .

وقد تنبه الفارابي ٣٣٩ هـ لهذا المعنى . وذلك يتضح من مقدمة كتابه « احصاء العلوم » حيث يقول :

« قصدنا أن نحصي العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جُمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء ماله منها أجزاء ، وجُمل ما في كل واحد من أجزائه »[٣] .

شطران في عبارة الفارابي :

أحدهما خاص بالاحصاء . وثانيهما يمكن اعتباره خاصا بالتصنيف .

الثاني يبتدىء بالقول « نعرف جُمل ما يشتمل عليه كل واحد منها .

فمعرفة الجُمل والأجزاء هي الخاصة ببيان الحدود والعلاقات وهو المراد من التصنيف لقد أثارت عبارة الفارابي تساؤل الدكتور

عثمان أمين عن مُراد الفارابي من كتابه « هل أراد أن يكون كتابا يقتصر على تعديد أشهر العلوم المعروفة لعهده مع بيان مسائلها إجمالا أم أراد به أن يكون تقسيما أو تصنيفا للعلوم يبين مذهبا معينا لها في ترتيبها »[٤]

لقد انتهى الدكتور عثمان أمين إلى رأي يقول بأن الفارابي أراد إحصاءا ولم يُرد تصنيفا أو تقسيما للعلوم .

يسهل دحض هذا الرأي ببيان أن كل علم من العلوم هو في أحد مفاهيمه علم تصنيفي Classifactory Science بمعنى أن الخطوة الأولى في أي علم من العلوم هي رسم حدوده وبيان أجزائه وعلاقاتها ببعضها وبغيرها من العلوم . وقد أدرك الفارابي هذا المعنى في قوله « إن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علما وينظر فيه علم على ماذا يقدم وفيما ينظر .. »[٥]

على ضوء هذا الفهم كان عمل الفارابي عملا تصنيفيا . ودليلنا في ذلك مقارنة عمل الفارابي في « إحصاء العلوم » بنظريته في تصنيف العلوم تلك النظرية الواردة في مصنفه « التنبيه على سبيل السعادة » حيث قسم العلوم الفلسفية الى علوم نظرية وعملية . وذلك في قوله « صناعة الفلسفة صنفان : صنف به تحصل معرفة الموجودات التي للانسان فعلها وهذه تُسمى النظرية . والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تُفعل وهذه تُسمى العملية »[٦]

يؤكد ما انتهينا إليه قول الدكتور عثمان « المطابقة ظاهرة بين المذهب العام للفارابي في ترتيب العلوم وبين الترتيب الذي أتبعه بالفعل في كتابه الاحصاء »[٧]

وإذا كان من معاني التصنيف أنه نظام لترتيب العلوم بحسب العموم والخصوص ؛ فلماذا يكون عمل الفارابي في « التنبيه على سبيل السعادة » عملا تصنيفيا في نظر الدكتور عثمان أمين ، وعمله في إحصاء العلوم عملا إحصائيا : مع أن المطابقة تامة بين ما جاء في الكتابين .

إن الكثرة من المصنفات في تصنيف العلوم لم يلتفت إلى الأعمال الإسلامية في مجال التصنيف . إما عن جهل بها أو عن عمد وأغلب الظن أن ذلك عن جهل بتراث العلماء المسلمين في هذا المجال . ولتقدير قيمة هذا التراث نقارنه بما جاء قبله عند اليونانيين لنتبين كذلك مدى تأثر المسلمين بما كان متوفرا لدى اليونانيين .

إن أول نظام وصل إلينا هو ذلك النظام المنسوب لأفلاطون على لسان Richardson[٨] في كتابه « التصنيف النظري والعملي » Theoretical, Practical Classification ومهما يكن من أمر فقد وصلنا من أرسطو بخطة مجملة تعين على إدراك شيء من تقسيم المعرفة البشرية في نظره . فأرسطو[٩] يميز بين ثلاثة أنواع من التفكير : النظري Theoretical والعملي

Practical والمنتـج أو الميكانيكـي
Productive or mechanincal

هذه الأنواع الثلاثة من التفكير تقابل الفلسفة النظرية والعملية والصناعات الانتاجية وفي هذا التقسيم الأرسطي نلاحظ أنه اعتبر المنطق آلة Organon أو أداة أو مدخلا لكل العلوم أي أنه لم يعتبره شعبة من الفلسفة . فالفلسفة النظرية عنده تشمل العلوم الالهية والرياضية والطبيعية . والفلسفة العملية تشمل الأخلاق والاقتصاد (تدبير المنزل) والسياسة والصناعات الانتاجية تشمل الشعر والخطابة . ولذلك كان من الأقسام الرئيسية لنظام المعرفة الشعراء والخطباء هذا التقسيم الأرسطي — في نظر المستشرق الايطالي نللينو — اتخذته أكثر فلاسفة العرب والمتكلمين[١٠] ولبيان مدى الصحة أو الخطأ في هذا الرأي . نعرض للتصنيف عند علماء المسلمين للمقارنة بينه وبين التصنيف الأرسطي . إن أقدم تصنيف للعلوم الإسلامية لم يكن موضع اهتمام المؤرخين — هو ذلك التصنيف الوارد في كتابي « الحدود » و « إخراج ما في القوة إلى الفعل » لجابر بن حيان ضمن المختارات التي نشرها بول كراوس من رسائل جابر بن حيان .

يبدأ جابر بن حيان تصنيفه بتحديد المراد من الحد في قوله « هو الاحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ما هو فيه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه »[١١]

لم يزد جابر في تعريفه للحد على ما قاله أرسطو[١٢] في التعريف الجامع المانع . فالتعريف عنده هو التوصل إلى الماهية عن طريـق الجنس Genus والـفصل Difference . واشتراط الفصل أو الخاصة في التعريف أمر له دلالته حتى لا يدخل في الشيء ما ليس من صفاته الأساسية ولا يخرج منه ما هو من مقوماته الضرورية . ولذلك كان التعريف التام جامعا لا هو أساسي في الشيء يميزه عن غيره ويمنع ما ليس خاصة له من الدخول فيه . ومن هنا كانت تسمية التعريف بالجامع المانع . وفي أهمية الحدود وتعريف الألفاظ العلمية يقول جابر « أما الحدود فينظر فيه كل ساعة ، وأن إعطاء الحد أعظم ما في الباب »[١٣]

. وقد اتخذ جابر لنفسه طريق القسمة الثنائية الأفلاطونية سبيها إلى معرفة الحد وإلى تقسيم العلوم . ودليلنا في ذلك قوله « لما كانت العلوم على ضربين : علم الدين وعلم الدنيا . فكان علم الدين فيها مقسما قسمين : شرعيا وعقليا . وكان العقلي منها منقسما قسمين ....[١٦]

إذن جابر يجعل العلوم دينية ودنيوية ، الدينية منقسمة إلى شرعية وعقلية الشرعية ظاهرة وباطنة . والعقلية منقسمة إلى علوم معان وعلوم حروف والآخر ينقسم إلى طبيعي وروحاني ، الطبيعي أقسامه أربعة : هي الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، والروحاني ينقسم الى

نوراني وظلماني . أما علوم المعاني فهي علوم فلسفية وإلهية .

هذا عن العلوم الدينية عند جابر وهي أسبق في الذكر من العلوم الدنيوية لأن التفرقة بين الديني والدنيوي على أساس زمن الانتفاع والعلوم الدينية نوعان : شريف ووضيع . الشريف علم الصنعة أو الكيمياء، والوضيع علم الصنائع التي يحتاج إليها علم الصنعة ، أو الصنائع المستغنى بها عن سواها في كسب الانسان الدنيوي .

إن المهم في تصنيف جابر هو اعتباره علم الكيمياء مدار العلوم الدنيوية بل ينظر إليه باعتباره أشرف هذه العلوم .

واضح تماما ما في تصنيف جابر أنه لا يتبع التقليد الأرسطي في تقسيم العلوم . فقد انفرد بترتيب العلوم على النحو الذي عرضناه .

على أننا نجد لجابر تصنيفا آخر[١٧] يجعل العلوم سبعة أقسام أحدها علم الصنعة . وهذه الأقسام السبعة هي : علم الطب . علم الصنعة — علم الخواص — علم الظلمات — علم استخدام الكواكب العلوية — علم الطبيعة — علم الصور وهو تكوين على الكائنات .

استوحى جابر هذا التصنيف من تقسيم أفلاك الكواكب إلى سبعة . ولذلك جعل جابر قوله في تصنيف العلوم تحت عنوان « القول في السباعية »[١٨] وأفاض جابر القول في كل واحد من هذه العلوم السبعة المختلفة لبيان أقسامها الفرعية ويطول بنا القول إذا فصلناه تفصيلا، ولذلك ننتقل عنه إلى تصنيف الكندي ٢٦٠ هـ لعلوم عصره . وهو لا يخالف التصنيف الأرسطي ، فابن نباته[١٩] يذكر من كلام الكندي في الفلسفة أنها علوم ثلاثة هي : العلم الرياضي والعلم الطبيعي وثالثها علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع[٢٠] ولكن إذا كان الكندي يقسم الفلسفة التي هي علم كل شيء إلى علم وعمل أو فلسفة نظرية وعملية كما فعل أرسطو إلا أنه يقسم العلم النظري إلى قسمين كبيرين هما :

علم الأمور الالهية وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة ، فهذا النوع من التقسيم يفترق من حيث الروح عن التقسيم الأرسطي وينم عن اهتمام الكندي بدين موحى به مقابل التدين بالفلسفة ويستدل بترتيب الخالق للموجودات بين الغليظ واللطيف على التدرج من علم المحسوسات إلى علم الالهيات . ومع ذلك نجد للكندي في رسالته — كمية كتب أرسطو —[٢١] تقسيما يجعل العلوم الفلسفية أنواعا أربع — أولها — المنطقيات ولم يكن المنطق عند أرسطو جزءا من الفلسفة . ويبدو أن الكندي متأثر في ذلك الرواقيين Stoics ولم يذكر الكندي من كتبه في الفلسفة العملية سوى كتبه الأخلاقية والسياسية دون علم تدبير المنزل لا الاقتصاد . وفي هذه الرسالة يفرق الكندي بين علوم الأنبياء التي تفيض عليهم

من غير حاجة إلى منطق أو رياضيات وبين علوم سائر البشر وهي تفرقه مستوحاه من واقع الثقافة الإسلامية .

فإذا انتقلنا من الكندي إلى الفارابي في تصنيفه لعلوم عصره وجدناه في رسالته « التنبيه على سبيل السعادة » يتابع التقسيم الأرسطي إلى علوم نظرية وعملية وذلك في قوله « الفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم أحدها علم التعليم والثاني علم الطبيعة والثالث علم ما بعد الطبيعة أما الفلسفة العملية فصنفان : علم الأخلاق وعلم السياسة .[٢٢]

وذلك لأن من الحكمة ما يعلم ليعتقد وهو الحكمة النظرية بفروعها الثلاثة : الرياضي والطبيعي والالهي ومنها ما يعلم ليعمل به وهو الحكمة العملية التي تشتمل على السياسة والأخلاق وكانت عند أرسطو ذات شُعب ثلاث .

لعل هذه التفرقة بين ما هو نظري وعملي تكاد تكون المعنى الملاحظ عند المحدثين في التفرقة بين العلم البحت والعلم التطبيقي ، ويُلاحظ أن تقسيم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام إنما يرجع إلى اعتبار الأمور المبحوث فيها .

يؤخذ على الفارابي أنه خصص الفصل الثالث من كتابه « إحصاء العلوم »[٢٣] للكلام عن العلم الرياضي وحده جاعلا العلمين الطبيعي والالهي في فصل واحد هو الفصل الرابع . وخصص الفصل الثاني لعلم المنطق فاصلا إياه عن الفلسفة ، كما فعل أرسطو . فما السر في ذلك ؟ إن الفارابي يقابل بين العلمين التعليمي والطبيعي باعتبار الأول يبحث في أمور مجردة وباعتبار الثاني يبحث في أمور محسوسة . ومبادىء العلمية يُبحث عنها في العلم الالهي الذي يتضمن النظري في المبادىء الأولى .

هذا عن العلوم الثلاثة النظرية ، أما المنطق فقد ذكره مقدما على سائر العلوم؛ لأنه :

« يعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب[٢٤]

هذا يعني أن قوانين المنطق قوانين عادة كلية لا بد من مراعاتها في أي علم لأنها تعصم الذهن ، من الزلل في الأحكام . ولذلك وجب تقديم الكلام فيها قبل الخوض في ذكر سائر العلوم المحتاجة إليها : من الملاحظ أن الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » يعتبر المنطق جزءا من الفلسفة بدليل قوله « إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية أو طبيعية أو منطقية أو رياضية أو سياسية »[٢٥] وكذلك في كتابه :

« التنبيه على سبيل السعادة»[٢٦] يعتبر المنطق علما فلسفيا ثم يعود إلى اعتباره أداة الفيلسوف ، وكان لهذا الاضطراب أثره فيمن جاء بعد الفارابي كما سيتضح لنا من رسائل إخوان الصفا[٢٧] ، ويلاحظ كذلك أن الفارابي الذي جعل العلوم العملية في رسالته

« التنبيه على سبيل السعادة » قاصرة على علمي السياسة والأخلاق ، يضيف إليهما علمي الفقه والكلام في كتابه « إحصاء العلوم »[٢٨] ولذلك يجعل الفصل الخامس من كتابه لهذه العلوم العملية الثلاثة لاطلاقه لفظة « العلم المدني » على علمي السياسة والأخلاق » . ويطلق لفظة « صناعة » على علمي « الأخلاق والمنطق »، فيقول : الصناعة الخلقية وصناعة المنطق ، ولهذا الأمر في نظرنا مغزاه . ذلك أن اقتصار الحكمة العملية عند اليونان على علوم السياسة والأخلاق والاقتصاد وعدم إدراج الصناعات في هذا الصنف من المعرفة يرجع إلى نظام الطبقة عند اليونان وهو النظام الذي جعل الصنائع والحرف يختص بها العمال والسوقة والرقيق بل إن أرسطو لم يطلق لفظة « صناعة » على النوع الثالث من الفلسفة وهو الذي ينتج عن التفكير المنتج كالخطابة والشعر أما عند الفارابي وغيره من الفلاسفة فتندرج الصناعات[٢٩] في جملة العلوم العملية مما يجعلها قسيمة العلوم النظرية ، وشمل مدلول الصناعة لا ما هوعمل فحسب كالطب بل ما يتعلق بكيفية عمل كالمنطق الذي جعله الفارابي « صناعة تفيد العلم والصواب ما يعقل ، والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل[٣٠] ولقد كانت الخطابة والشعر عند أرسطو نوعا ثالثا من التفكير ، وإن عالج المنطق القضايا الشعرية والخطابية أما الفارابي فقد أفرد الفصل الأول من كتابه « إحصاء العلوم » لعلوم اللسان وفيها الشعر ولم يفعل ذلك مع الخطابة . وإذا كانت الفصول الثلاثة الأخيرة من الإحصاء تشتمل على علوم الحكمة النظرية والعملية فهل يمكن اعتبار علوم اللسان وعلم المنطق وهي التي اشتمل عليها الفصلان الأولان تمثل النوع الثالث من التفكير عند أرسطو وهو التفكير المنتج **Productive** .

يمكن ذلك لأن هذين الصنفين من العلوم يحتويان الخطابة والشعر وهما يمثلان التفكير المنتج عند أرسطو. لعل مما يتصل بموضوعنا ذكر ما قاله الفارابي عن العلم الطبيعي وعن علم المناظر الذي ذكره ضمن مباحث العلم التعليمي . يقول الفارابي عن العلم الطبيعي أنه « ينظر في الأجسام الطبيعية ، وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها »[٣١] موضوع هذا العلم إذن هو الأجسام الطبيعية التي وجودها لا بالصناعة ولا بإرادة الإنسان كالسماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان ، وكذلك الأجسام الصناعية التي وجودها بالصناعة وبإرادة الانسان والأعراض التي تلحق هذه الأجسام كالحركة والسكون قوامها في هذه الأجسام وموضوعه كذلك معرفة العلل الفاعلة وهي التي عنها وجدت هذه الأجسام وأعراضها ، ولذلك يقول الفارابي صراحة وكل واحد من الأجسام الطبيعية وُجد لغرض وغاية . وكل جسم وكل عرض فله فاعل مكوّن عنه وُجد[٣٢] هذا وقد اعتبر الفارابي مواد

الأجسام وصورها وعللها الفاعلة والغائية مبادىء لهذه الأجسام يبحث عنها العلم الطبيعي . والفارابي بذلك يتابع أرسطو في كلامه عن العلل المادية والصورية والفاعلية والغائية فتصبح العلل أربعا . وقد جعل الفارابي الأجسام الطبيعية على صنفين : بسيطة ومركبة .

الأولى وجودها عن ذاتها والثانية وجودها عن غيرها .

أما عن أجزاء العلم الطبيعي فقد جعلها الفارابي ثمانية أجزاء سُميت بأسماء أرسطو الموافقة لها أي المستقصي فيها تلك الفنون . ولذلك نذكر أن القسم الأكبر من مؤلفات الفارابي هو شروح وتعليقات على فلسفة أرسطو. وقد علق الفارابي على كتابيْ «العلم الطبيعي» و «الآثار العلوية» لأرسطو.

أما عن علم المناظر فقد جعله الفارابي ضمن العلوم التعليمية المقابلة للعلوم الطبيعية حيث أن المجرد موضوع الأول، والمحسوس موضوع الثاني . ويشترك علم المناظر مع علم الهندسة في أنه « يفحص عن الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوي والتفاضل »[٣٣] ولكن على أنها « في خطوط وسطوح ومجسمات على الاطلاق »[٣٤] .

هناك إذن أوجه اتفاق وافتراق بين العلمين . فعلم المناظر تُعرف منه أحوال المبصرات في كميتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف أشكالها وأوضاعها وهو ما وجدناه بنصه في رسالة الأكفاني المتوفي سنة ٧٤٩ هـ إرشاد القاصد إلى أسنىٰ المقاصد[٣٥] فإذا كان علم الهندسة يفحص عن المجردات كالأشكال للسطوح والأعظام للمقادير والأوضاع للخطوط وكذلك معاني الترتيب والتساوي والتفاضل مجردة . فإن علم المناظر يفحص عن هذه المعاني في خطوط مستقيمة أو متلاقية أو متوازية ، وهي التي يمتد عليها الضوء في انتشاره ، أو في مقادير وهي السطوح التي لا تدرك بالحس ، وإنما تُدرك بالوهم أو في أجسام صقيلة أو مشفه .

علما بأن المجسمات قد تكون كروية أو بيضاوية أو مخروطية ......[٣٦] ومنفعة هذا العلم معرفة ما يغلط في البصر من أحوال المبصرات ، وهو ما يعبر عنه الفارابي بقوله « تميز هذا العلم بين ما يظهر في البصر بخلاف ما هو عليه بالحقيقة ، وبين ما يظهر على ما هو بالحقيقة ، ويعطى أسباب ذلك »[٣٦] .

وممن تأثر بتقسيم الفارابي لعلوم عصره ابن سينا في رسالته « في أقسام العلوم العقلية » . ولأهمية هذه الرسالة نذكر أن طاش زاده (٩٦٨ هـ) حين تحدث عن تصنيف العلوم لم يذكر من السابقين عليه إلا ابن سينا في رسالته السابقة وذلك في قوله — وصنّف ابن سينا هذا العلم رسالة لطيفة عظيمة النفع في هذا الباب .[٣٨] لقد كانت عبارة طاش زاده بصدد تعريفه لعلم تقاسيم العلوم الذي أسميناه علم

التصنيف للعلوم .

يبدأ ابن سينا تصنيفه ببيان ماهية الحكمة التي جعلها تتناول نوعين من المعرفة : النظرية والعملية . يقول ابن سينا في تعريف أنها « صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله » .(٣٩) فابن سينا شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة الذين أقروا بالوجود العيني أو الخارجي جعلوا الوجود الذهني تابعا للوجود العيني . ولذلك نجد تعريف الحكمة عنده أنها « علم بأحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر »(٤٠) وهو ما أشار إليه ابن سينا بقوله « تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه » وهذا هو الجانب النظري ويقابله الجانب العملي في الواجب على المرء عمله من أجل تحصيل السعادة . ولذلك يقول « لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود »(٤١) ومعنى ذلك أنه جعل العالم الموجود أصلا والعالم المعقول ظلا له يضاهيه ، وواضح ان استخدام ابن سينا للفظة « صناعة » مع الحكمة وإنما يُراد به كيفية عمل ويفسر التهاوني لفظة صناعة تفسيرا آخر مناسبا في قوله « وقد يُراد بها ملكة يُقدر بها على اسعمال موضوعات ما لنحو غرض من الأغراض »(٤٢) والمراد بالموضوعات آلات قد تكون ذهنية كما هو الحال في أمر الاستدلال . ولهذا الأمر أهميته في الحكمة النظرية المتعلقة بأمور لنا أن نعلمها دون أن نعمل بها ، فتصور الأمور وتصديق الحقائق يحتاج إلى ملكات للاستدلال إذ أننا « بواسطة التعريف نتوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس نتوصل إلى التصديق »(٤٣)

وقد جعل ابن سينا — متابعا في ذلك الفارابي — كل واحدة من الحكمتين النظرية والعملية ينحصر في ثلاثة أقسام ، وأساس التصنيف عند ابن سينا في الحكمة النظرية تعلق مباحثها بالمادة هل هي تفتقر إلى المادة في وجودها العيني الخارجي أم لا تفتقر ؟ فإن كانت تفتقر إلى المادة في وجودها العيني والذهني فذلك هو العلم الطبيعي لأن موضوعه الجسم المحسوس ولواحقه من الحركة والسكون . وإن كانت لا تفتقر إلى المادة أصلا ، فالعلم هو العلم الالهي لأن موضوعه النظر في المبادىء الأولى ، وقد جعل ابن سينا الفارق بين العلمين : الطبيعي والتعليمي فارقا بين علم وصفي وعلم برهان فالأول استرقاق ، والثاني قياس . وأساس التفريق بين العلمين اختلاف طريقة النظرة في كل منهما وماهية البرهان الذي يؤخذ به في كليهما . أما الحكمة العمدية وأقسامها الثلاثة من مدنية ومنزلية وأخلاقية ، فأساسها في قول ابن سينا « ومبدأ الثلاث هذه مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات »(٤٤) أي أن هذا النوع من الحكمة يُراد به إصلاح المعاشر

والعادات. ولذلك يستوحيه الانسان من الشرائع السماوية فيعمل على هديها لتحقيق صالحه في الدنيا والآخرة . ويبدو أن أساس هذا التصنيف هو ثمرة الانتفاع كما ذكرنا في تصنيف جابر بن حيان .

يعتبر ابن سينا[٤٥] المنطق آلة لكسب الحكمتين : النظرية والعملية فلم يدرجه فيهما . ولذلك يقول عنه بعد انتهاء الكلام عن أقسام الحكمتين وفروعهما :

« حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي هو آلة الانسان والصلة إلى كسب الحكم النظرية والعملية »[٤٦] خلاصة القول إذن في تصنيف ابن سينا أنه يتأثر بتصنيف أرسطو المختصر . ودليلنا في ذلك ما أورده نللينو ملخصاً لتقسيم العلوم عند اتباع فلسفة أرسطو ، وذلك في قوله « إن أصحاب فلسفة أرسطوطاليس من اليونان المفسرين لأفكار ذلك الحكيم الأعظم في القرن الخامس والسادس للمسيح مثل أمونيوس وسمبلقيوس ويحيى النحوي استخرجوا من كتبه قواعد بنوا عليها تقسيم العلوم على رأي أرسطوطاليس »[٤٧] ما قاله هؤلاء الشراح والمفسرون من أقسام الحكمة وفروعها هو ما وجدناه عند ابن سينا في رسالته السالفة الذكر . والمطابقة بينهما تكاد تكون تامة وهي كذلك بين التقسيمين السينوي والفارابي ولكننا نستطيع أن نجد أساسا مخالفة للتصنيف في « رسائل إخوان الصفا »[٤٨] التي ظهرت في منتصف القرن الرابع الهجري ، فقد رتبت مادتها بطريقة موضوعية يمكن التعرف منها على نظام ما لتصنيف المعرفة . فقد قسمت الرسائل إلى أربعة أقسام رئيسية للمعرفة « رياضية تعلمية وجسمانية طبيعية ونفسانية وناموسية إلهية »[٤٩]

وذلك لأن الفلسفة عندهم أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم »[٥٠] . ومن ثم جعلوا العلوم الفلسفية أربعة أنواع هي الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والالهيات .

واضح تماما في التقسيم الرباعي الأثر الفيثاغوري وكذلك في تقدم الرياضيات على غيرها من العلوم ، بل وضع الحساب قبل الهندسة يشهد بذلك التأثير حيث جعلوا الرسالة الأولى مخصصة للعدد والرسالة الثانية جعلوها للهندسة ، ويتضح ذلك من قولهم « مثل ما كان يفعله الحكماء الفيثاغوريون »[٥١] ولذلك لا معنى لقول سارتون وألدوميلي « إن تصنيف إخوان الصفا لعلومهم هو التصنيف الأرسطي معدلا »[٥٢] باعتبار أن التصنيف الأرسطي منقولا إليهم عن طريق يحيى النحوي والفارابي ، ودليلنا في ذلك قول سارطون[٥٣] « They had some Knowledge of Aristotle, but were more familiar with Phythagorean and Plotomic doctrines». أما الدوميلي[٥٤] فيأخذ الرأي نفسه عن سارطون .

وتظهر أهمية العدد (٤) عند الفيثاغوريون في قول ديبور « وهو العدد الدال على العناصر الأربعة وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء من العلويات أو السلفيات أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي جُمل أربع أو برسائل ذي أربعة أقسام(٥٥)

وفي رسالة العدد نجد إخوان الصفا يتكلمون كثيرا عن العدد أربعة في قولهم « إن الأمور الطبيعية أكثرها جعلها الباري مربعات مثل الطبائع الأربعة ومثل الأركان الأربعة ومثل الاخلاط الأربعة ومثل الأزمان الأربعة ومثل الجهات الأربعة والمكونات الأربعة ... »(٥٦) وقد بدأ إخوان الصفا تصنيفهم بالرياضيات لأن الغرض منها « هو السلوك والتطرق إلى علوم الطبيعيات(٥٧) وغرضهم في الطبيعيات والصعود والترقي منها إلى الالهيات . وهنا(٥٨) ينشأ التساؤل عن دور المنطقيات ؟

نجد الجواب في الرسالة الثانية الخاصة بالهندسة ، إذ يرون أن المنطقيات هي « معرفة معاني الأشياء الموجودة التي هي مصورة في أفكار النفوس »(٥٩) . ومع ذلك نجد اضطرابا في فكرة إخوان الصفا عن المنطق فتارة يعدونه جزءا من الفلسفة كما فعل الرواقيون ، وتارة يعدونه أداة للفيلسوف تبعاً لأرسطو فقد جاء في قولهم « اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل انه أداة الفيلسوف » (٦٠) ولذلك نجد الرسائل المنطقيـة(٦١) الخمسة ضمـن الرسائـل التعليمية الأربعة عشر ولم يفردوا لها قسما خاصاً بها .

أما العلوم الطبيعية فقد جعلوها سبعة أنواع هي : علم المبادىء الجسمانية ، وعلم السماء والعالم وعلم الكون والفساد ، وعلم حوادث الجو ، وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان .

وبذلك يتفق إخوان الصفا مع التقسيم الأرسطي إذا اعتبرنا علم المبادىء الجسمانية هو علم الكيان وكذلك علم حوادث الجو إذا اعتبرناه الآثار العلوية . وفيما عدا ذلك لا اختلاف في المسميات على الاطلاق ، والجديد في تصنيف إخوان الصفا هو اعتبارهم علم السياسة(٦٢) ضمن العلوم الالهية وتقسيمهم له إلى خمسة أنواع سياسة دنيوية ، وسياسة ملوكية ، وسياسة عادية ، وسياسات خاصة ، وسياسة ذاتية . والسبب في ذلك يعود إلى رغبتهم في إصلاح الشرائع عن طريق الفلسفة . وقد جعلوا آخر الفلسفة القول والعمل بما يوافق العلم على أساس أن الفلسفة هادية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية »(٦٣) إذا كان هذا هو الملاحظ في التقسيم الرباعي للعلوم عند إخوان الصفا . فإنهم يعرضون تقسيما اخر ثلاثيا وذلك في قولهم « إن العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس فمنها الرياضية ، ومنها الشرعية الوضعية ومنها الفلسفة الحقيقية » (٦٤) .

ويبدو أن المراد بهذا التقسيم هو المقابلة بين العلوم العقلية والنقلية على أساس أن الفلسفة علم عقلي يعوّل فيه على النظر وفق

العقل . أما العلوم الشرعية الوضعية فهي علوم نقلية . وقد جعلوا الرياضيات سابقة عليها وذلك في قولهم « كيما يسهل الطريقة على المعلمين إلى طلب الحكمة التي تسمى الفلسفة »[٦٥] ولذلك جاء التقسيم الرباعي لاحقا بالتقسيم الثلاثي وإن اختلف مفهوم الرياضيات في الحالين .

ففي التقسيم الرباعي تصير الرياضيات نوعا من العلوم الفلسفية . بل أول هذه الأنواع . أما في التقسيم الثلاثي فيراد بالرياضيات العلوم الدنيوية التي « وضع أكثرها لطلب المعاش ، وصلاح أمر الحياة الدنيا »[٦٦]

ولذلك تشتمل على علوم اللسان وعلوم الكيمياء والسحر والطلسمات والكثير من الحرف والصناعات وقد جعلوا علم الحساب يشارك الرياضيات في الحالين ، فإذا كان المراد جمع حقائق الفلسفة وطرائق الشريعة في تصنيف واحد . فقد صدق فيهم قول أبي سليمان السجستاني المنطقي المتوفي في أواخر القرن الرابع الهجري « إن وراء هذه الطوائف جماعة لهم مأخذ من هذه الأغراض كصاحب العزيمة وصاحب الكيمياء والطلاسم ومدعي السحر ومستعمل الوهم »[٦٧]

وخلاصة القول إذن أن محاولة إخوان الصفا تصنيف علومهم تختلف في الأساس عن التقسيم الأرسطي وعما وجدناه عند الفارابي وابني سينا من تقسيم ثنائي للحكمة حتى وإن كان هناك اتفاق في بعض الأحيان . وإذا كانت التصنيفات التي عرضنا لها لم تعترف إلا بعلوم الفلسفة ، فقد كان من الطبيعي أن لا نجد تفرقة بين هذه العلوم وغيرها من أجزاء المعرفة ، ولذلك سرعان ما أبدع العلماء المسلمون تمييزا بين هذه العلوم العربية الاسلامية وبين العلوم الأجنبية وذلك لتحررهم من النظريات الفلسفية الاغريقية ، ويبدو ذلك واضحا عند الخوارزمي ٣٨٧ هـ في كتابه « مفاتيح العلوم » إذ رتب مادته وفق تصنيف مسبق للمعرفة البشرية لقد جعل الخوارزمي كتابه على مقالتين : الأولى في العلوم الشرعية وما يقترن بها من العلوم العربية »[٦٨] والثانية في « علوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم »[٦٩] وأدرج في هذه المقالة علوم الفلسفة والمنطق والطب وعلم العدد والهندسة وعلم النجوم والموسيقى والحيل الكيميائية .

إذن العلوم عنده جنسان : تلك التي ذات أصل عربي وتلك التي ذات أصل أجنبي .

ويلاحظ على تصنيف الخوارزمي أنه قسم العلوم الفلسفية وفقا لنظام أرسطو الذي عرضناه قبلا . وربما كان ذلك لتحررها من المادة العربية ، وقد زاد على النظام الأرسطي أن صوّر لنا[٧٠] النزاع الذي حدث بالنسبة لطبيعة المنطق من حيث اعتباره جزءا من الفلسفة أو مقدمة لها .

فعرض لكل الآراء التي قيلت في هذا الصدد عرضا مجملا ، وكذلك اعتبر علم

الحيل أو الميكانيكا بالمعنى الحديث خارجا عن أن يكون قسما لواحد من العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الالهية وهي أقسام العلوم الفلسفية النظرية عند أرسطو .

هذا الأساس الذي وجدناه عند الخوارزمي أوحى لابن خلدون[٧١] (٨٠٨ هـ) بتصنيف العلوم المتداولة في عصره الى علوم يهتدي إليها الانسان بطبيعة فكره وهي العلوم الحكمية الفلسفية . وإلى علوم نقلية وضعية مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي . والعلوم الأولى تشترك فيها كل الأمم ، والثانية مختصة بالأمة الاسلامية وأهلها وإن شاركتها من بعيد أمم أخرى وفي أمور مجملة .

الفارق بين الخوارزمي وابن خلدون هو أن العلوم الأجنبية عند الخوارزمي أصبحت عند ابن خلدون علوما عقلية تشترك فيها كل الأمم ، أما العلوم الشرعية عند الخوارزمي فهي العلوم النقلية عند ابن خلدون .

لا خلاف بين الاثنين في اختصاص الأمة الاسلامية بها ، ثم يذكر ابن خلدون أن « هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه ، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها[٧٢] .

يبدأ ابن خلدون تصنيفه بهذا النوع من العلوم ، قبل أن يستوفيه يبدأ بالنوع الأول ، وإن كنا لا نجد فيها جديدا ، اذ اعتبر العلوم الحكمية تشمل المنطق والعلم الطبيعي والالهي والرياضي ، ولكنه قسّمها تقسيما أكثر تفصيلا ، على أننا نلحظ في تقسيمه أنه بعد أن ذكر الأقسام الأربعة للعلم الرياضي عدّ كل قسم منها أصلا مستقلا من أصول العلوم الفلسفية فيقول ، أصول العلوم الفلسفية سبعة هي المنطق وبعده الارثماطيقي ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى ثم الطبيعيات ثم الالهيات »[٧٣] ويعود فيذكر لكل واحد منها فروعا تتفرع عنها . والواقع أن هناك اضطرابا واضحا في مقالة ابن خلدون[٧٤] في العلوم العقلية وأصنافها . إذ يقول في أول مقالته « وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة ، والحكمة هي مشتملة على أربعة علوم .. الأول علم المنطق والثاني العلم الطبيعي والثالث العلم الالهي والرابع العلم التعليمي[٧٥] وعندما أخذ يذكر أقسام العلم التعليمي اعتبر الهندسة أول هذه الأقسام وثانيها علم العدد وذلك في قوله « ويشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم أولها علم الهندسة وثانيها علم العدد »[٧٦] لكنه يعود فيذكر أن علم العدد هو أول هذه الأقسام وذلك في قوله « الارثماطيقي أولا ثم الهندسة ومن أمثلة الاضطراب كذلك أنه يجعل العلم الالهي الذي قصر مباحثه على الروحانيات أحيانا وسط القائمة وأحيانا في آخرها ، والأمر كذلك بالنسبة للعلم الرياضي الذي يذكره أحيانا بعد المنطق مباشرة وأحيانا بعد العلمين : الطبيعي والالهي .

وكذلك يذكر ابن خلدون علم الفرائض ضمن العلوم النقلية ثم يعود فيذكره ضمن العلوم العقلية باعتباره أحد فروع علم العدد

وثالثة يعود فيذكر أنه « فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول »[٧٨] ومع ذلك/ يجعل بين المعقول والمنقول وسطا في تصنيفه ، والذي يعنينا في تصنيف ابن خلدون هو تلك التفرقة بين علوم تشترك فيها الأمة الإسلامية مع غيرها من الأمم وعلوم تختص بها وحدها دون سواها من الأمم .

هذا الأساس يحمل دلائل صدقه إلى الآن ، ذلك أن لكل أمة علومها الاصيلة التي تحتاج إلى تصنيف خاص بها .

وإذا انتقلنا من تصنيف ابن خلدون إلى تصنيف الأكفاني في رسالته « إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد » وجدنا العلوم تنقسم إلى علوم آلية وعلوم غير آلية وتصنيف الأكفاني يمكن الوقوف عليه من ثلاثة رؤوس لموضوعات هي : القول في حصر العلوم أولا ، والعلوم الحكمية النظرية ثانيا ، والعلوم الحكمية العملية ثالثا ، المهم هو ما جاء تحت الرأس الأول لأن ما ورد تحت الرأسين الآخرين هو ما وجدناه قبلا عند أرسطو وكذلك عند الفارابي في كتابه « إحصاء العلوم » .

نجد الأكفاني ينقل عبارات بنصها عن الفارابي في « إحصاء العلوم » يقول الأكفاني في حصر العلوم « كل علم إما أن يكون مقصورا لذاته ، أو لا يكون مقصورا بذاته . بل آلة لغيره[٧٩] ومن ذلك أن العلوم إما أن تكون غير آلية أو آلية ، لأنها إما أن لا تكون في أنفسها آلة لتحصيل شيء آخر . بل كانت مقصودة لذاتها وبذاتها أو تكون آلة غير مقصودة في نفسها .

الأولى تسمى علوما غير آلية والثانية تسمى علوما آلية ، وكما يقول التهانوي « ليست الآلية ذاتية للشيء . بل تعرض له بالقياس إلى غيره »[٨٠] واضح أن التسمية بالآلية بناء على اشتمال العلم على الآلة أو الآلات ، والآلي أقرب في المعنى إلى العملي . وغير الآلي أقرب إلى النظري ولذلك كانت غاية العملي حصول العمل سواء كان مقصورا لذاته أو لأمر آخر . وغاية النظري حصول ذاته[٨١] .

يعتبر الأكفاني علم المنطق علما آليا ، وأقسام الحكمة النظرية الثالثة علوما غير آلية لقول الأكفاني عن الموضوع في أي علم من العلوم « هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله التي تعرض له إما لذاته ، أو لما يشتمل عليه أو يساويه »[٨٢]

فأحوال الشيء هي التي تعرض له وتختص به وتبين فيه وتحمل عليه إما لذاته أو لجزئه الأعم الأشمل أو لخارج مساو له . فإذا نظرنا إلى موضوع المنطق وجدناه « المعلومات التصورية والتصديقية من حيث توصل إلى ما هو مطلوب تصوري أو مطلوب تصديقي »[٨٣] . والمنطق بهذا المعنى أداة أو آلة موصلة إلى معان تعلم لتعتقد في الحكمة النظرية ، ومن ثم كان المنطق آلة لتحصيل غيره .

وليس من شك أن هذه االنظرة إلى

المنطق نظرة أرسطية في صميمها . وليس ما يدعو لإفاضة القول في سائر فروع الحكمة النظرية عند الأكفاني لأنه ذكر في جملة العلوم أربعمائة تصنيف لا تخرج في جملتها عن الأساس الذي ذكرناه له . ولذلك ننتقل عنه إلى أكمل التصنيفات العربية الاسلامية وهي تلك التي نجدها عند طاش زاده في كتابه « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » .

جعل طاش زادة التصنيف علما مستقلا يعرفه بقوله « هو علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم ، ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم كذلك »[٨٤] ولما كان العلم الالهي أعم العلوم جعل التصنيف مندرجا تحته وفرعا من فروعه والتعريف الذي أورده طاش زاده يتضمن عملية التكثير من فوق إلى أسفل . أي من علم أعم إلى ما هو أخص كتقسيم الجنس إلى أنواع والنوع إلى أصناف ، والتصنيف هو « جعل الشيء أصنافا متميزة »[٨٥] ومعنى ذلك أن التعريف تضمن منهجا من مناهج التصنيف هو المنهج الاستنباطي أي هو المنهج النازل من المقدمات الى النتائج ومن العموميات الى الخصوصيات ، ويقابل منهج آخر صاعد من أسفل إلى أعلى أي من الجزئيات إلى المبدأ أو القانون وهو المنهج الاستقرائي الذي أدركه طاش زاده وهو أحدث مناهج التصنيف الحالية للعلوم .

إذن هما طريقتا التحليل والتركيب أو الاستنباط والاستقراء جمع بينهما طاش زاده في تصنيفه لعلوم عصره ، وللتعرف على منهج طاش زادة في التصنيف نضع أمامنا مقدمته في بيان « حصر العلوم في الاجمال » وقد جاء منها «أعلم أن للأشياء وجودا على أربع مراتب : في الكتابة والعبارة والأذهان والأعيان، وكل سابق منها وسيلة إلى اللاحق »[٨٦] ، ما يهمنا هو الوجود العيني والذهني وقد فصلت القول فيهما من قبل[٨٧] أما الوجود في الكتابة والعبارة . فخاصان بعلوم اللغة وآدابها ، ونمضي الآن مع طاش زادة في مقدمته إذ يؤكد ما ذهبنا إليه من اعتبار الوجود العيني أو الخارجي هو الأصل وان الوجود الذهني يكون تابعا له الحاصل فيه صورة وماهية في هوية عينية موجودة بوجود أصيل ، وذلك في قوله .

« لا يخفى أن الوجود العيني هو الوجود الحقيقي الأصيل ، وفي الوجود الذهني خلاف في أنه حقيقي أو مجازي[٨٨] ويرى طاش زادة أن العلم المتعلق بالموجودات الثلاث الأولى علم آلي . أما العلم المتعلق بالأعيان فهو علم نظري أو عملي ، ويشرح طاش زادة المراد بالعلم النظري أو العملي في قوله :

« النظري يقصد به حصول نفسه فقط ، والعملي لا يقصد به حصول نفسه ، بل غيره »[٨٩] ان المراد بالعملي عند طاش زادة يغني عن ذكر المراد بالآلي الذي هو وسيلة لحصول غيره ، ويرى طاش زادة أن

كلا من النظري والعملي قد يكون علما شرعيا نقليا أو علما حكميا عقليا .

معنى ذلك أن طاش زادة جعل العلم المتعلق بالوجود العيني ذا شعب أربع ، وبذلك كان تصنيفه لعلوم عصره إلى سبع شُعب[٩٠] وقد جعل الشعبتين الرابعة[٩١] والخامسة[٩٢] توسيعا شديدا للفلسفة : النظرية والعملية عند أرسطو ، إذ أدخل في الحكمة العملية علوما عربية تعلم آداب الملوك وعلم آداب الوزارة وعلم قيادة الجيوش .

وتجدر الاشارة كذلك إلى أن طاش زادة جعل المنطق ضمن العلوم الباحثة عن أحوال الأذهان ، وهي العلوم الآلية التي كتبت عنها مؤلفات مستقلة وذلك في قوله .

« هذه هي الأصول السبعة . ولكل منها أنواع ، ولأنواعها فروع يبلغ الكل على ما اجتهدنا في الفحص والتنقير بحسب موضوعاته وأساميه وتتبع ما وقع فيه من المصنفات إلى مائة وخمسين نوعا »[٩٣]

إذن اعتمد طاش زادة في تصنيفه على المؤلفات وليس على مجرد التقسيم الفلسفي ، ولذلك جاء تصنيفه أقرب التصانيف الى النظام الحديث من حيث تسجيله لأدق التفاصيل ونلاحظ أن طاش زادة كان يبدأ تصنيفه بتعريف العلم[٩٤] موضوعه وغايته ، ثم يعقب ذلك بذكر المصنفات فيه المختصرة والمتوسطة والمبسوطة ، ونستطيع أن نعتبر ذلك مبدأ التفصيل الشديد والتصنيف الدقيق close Classification ، لا وجه لمقارنة تصنيف طاش زادة بتصنيف أرسطو أو الفارابي وغيرهم وذلك لتقدم المعرفة وتميز فروعها في عصر طاش زادة بحيث أصبح للمباحث الصغيرة مؤلفات مستقلة ، فإذا اعتبرنا طاش زادة أفضل من بحث في تصنيف العلوم من العلماء المتأخرين ودقق فيه وأجاد في تعريفه وتقسيمه كان ذلك حقا لا ينتقصه أخذ طاش زادة للكثير من التعريفات عن الأكفاني . فقد فعل حاجي خليفة نفس الشيء مع طاش زادة في مؤلف حاجي خليفة « كشف الظنون عن أساس الكتب والفنون » فقد لخص حاجي خليفة في مقدمة كتابه بعض ما ورد في مقدمة ابن خلدون وفي مفتاح السعادة وسلك في ذلك مسلك طاش زادة وإن كان قد تعرض له بالنقص حينا وبالنقل عنه الزيادة عليه حينا آخر »[٩٥] وما فعله حاجي خليفة مع طاش زادة فعله حسني صديق خان في كتابه « أبجد العلوم »[٩٦] حيث نقل عمن سبقوه في هذا الفن وخاصة حاجي خليفة ، واستمر الحال كذلك إلى أن جاء في القرن الثاني عشر الهجري المولوي التهانوي الهندي صاحب « كشاف اصطلاحات الفنون » فأخذ كل ما قيل في هذا الفن وحشده في كتابه سالف الذكر .

ونظرا لأننا لا نجد في هذه المؤلفات الثلاث الأخيرة ما يستحق الذكر ضربنا صفحا عن بيان المنهج في تصنيفها ، ودليلنا

في ذلك قول التهانوي في مقدمة كتابه « كشاف اصطلاحات الفنون » « رتبته على فنين : فن في الألفاظ العربية وفن في الألفاظ العجمية »[97] ، أليس هذا ما وجدنا عند الخوارزمي وابن خلدون ؟

خاتمة المطاف إذن في التصنيف عند العلماء العرب المسلمين أننا لاحظنا كيف أن العلماء المسلمين ابتداء من جابر بن حيان والفارابي وغيرهم وضعوا تآليف مستقلة في التصنيف ... إلى أن جاء طاش زادة فجعل التصنيف علما من العلوم إذ يقول طاش زادة « تأمل فيما قدمت إليك من العلوم اسما ورسما وموضوعا ونفعا[98] وليس التصنيف بخلاف ذلك تحديدا وموضوعا وغاية . يمكن مقارنة هذا الوضع وتلك المكانة بمكانة التصنيف عند اليونان وعند أوربا والعصور الوسطى كما هو الحال في تصنيفات بيكون وغيره[99] .

إن التصنيف عند العلماء المسلمين كان مرآة تعكس المعرفة البشرية في زمانها ، ومعنى ذلك أن العلوم العربية الاسلامية قد بلغت ما لم تبلغه من قبل ، وأنها كانت تمهيدا حقيقيا للكثير من علوم القرون الحديثة بل والمعاصرة .

الهوامش

1 - Sayers W.C.B : Manual of classification P. 79 London 1959. 3 rd edition.

2 - Ibid : The same Page.

٣ ــ الفارابي : إحصاء العلوم : تحقيق الدكتور عثمان أمين ص ١١ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ .

٤ ــ المصدر السابق ص ٤٣ .

٥ ــ الفارابي : إحصاء العلوم ص ٤٣ .

٦ ــ الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٣ .

٧ ــ عثمان أمين : مقدمة إحصاء العلوم للفارابي ص ١٣ .

8 - Richardson : classification, theretical and Practical P. 79 London 1930.

9 - Sarton : Introduction to the history of science Vol I P. 128 Boltimore 1927.

١٠ ــ نلينو (كارلو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٩ طبعة روما سنة ١٩١١ .

١١ ــ جابر بن حيان : كتاب الحدود ص ٩٧ ضمن مختارات بول كراوس ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .

12 - Irving : Readings on logic P. 8

١٣ ــ جابر بن حيان : كتاب الحدود ص ١٠٢ وكذلك الجزء الأول من كتاب الأحجار على رأي بليناس ص ١٣٨ ضمن مختارات بول كراوس .

١٤ ــ ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ــ الرسالة الرابعة في الحدود ص ٧٣ وقد نقل ابن سينا كل ما قاله أرسطو في التعريف وذلك ص ٨٧ من رسالته في الحدود : إذ يقول عن الحد « إنه القول الدال على ماهية الشيء . أي على كال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله » الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

١٥ ــ جابر بن حيان : كتاب الحدود ص ٩٧ .

١٦ ــ نفس المصدر ص ١٠٠ .

١٧ ــ جابر بن حيان : إخراج ما في القوة إلى الفعل ص ٤٨ .

١٨ ــ نفس المصدر ص ٤٧ ــ ٤٨ .

١٩ ــ ابن نباتة : سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ص ١٢٥ ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

٢٠ ـ المصدر السابق ـ نفس الصفحة .

٢١ ـ الكندي : الرسائل ص ٣٦٣ تحقيق الدكتور محمد عبدالهادي أبوريدة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٢٢ ـ الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة .

٢٣ ـ الفارابي : إحصاء العلوم ـ الفصل الثالث ص ٧٥ والفصل الرابع ص ٩١ ويلاحظ أن الفارابي جعل كتابه في خمسة فصول تشتمل على ثمانية علوم هي : علم اللسان ـ المنطق ـ العلم التعليمي ـ العلم الطبيعي ـ العلم الالهي ـ العلم المدني ـ علم الفقه ـ علم الكلام .

٢٤ ـ الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٣ .

٢٥ ـ الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٣٢ طبعة القاهرة ١٩٧٠ .

٢٦ ـ الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٣ .

٢٧ ـ إخوان الصفا : الرسائل ج ١ ص ٢٠٢ ، ص ٣٤ ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ١٩٢٨ م .

٢٨ ـ الفارابي : إحصاء العلوم ص ١٠٢ .

٢٩ ـ يرى الفارابي أن الصنائع ليست عملية فحسب كالطب والفلاحة والعمارة . بل نظرية كذلك والمثال على ذلك المنطق ـ إحصاء العلوم ص ٤٥ .

٣٠ ـ الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٣ .

٣١ ـ الفارابي : إحصاء العلوم ص ٩١ .

٣٢ ـ الفارابي : إحصاء العلوم ص ٩٣ .

٣٣ ـ الفارابي : إحصاء العلوم ص ٧٩ .

٣٤ ـ نفس المصدر ـ نفس الصفحة .

٣٥ ـ الأكفاني : إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ص ٨٢ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ وعن الأكفاني أخذ طاش زادة وكذلك التهانوي .

٣٦ ـ ظل هذا الاعتقاد شائعاً حتى ثبت عكس ذلك حديثا عن طريق نظرية الحيود الضوئي القائلة بأن أشعة الضوء تحيد عن الاستقامة قليلا عند نفاذها من ثقب ضيق . نظرية العالم الايطالي اليسوعي جريمالدي المتوفي سنة ١٦٦٣ م .

٣٧ ـ الفارابي : إحصاء العلوم ص ٨٠ .

٣٨ ـ طاش زادة : مفتاح السعادة ومصباح الريادة ج ١ ص ٣٢٤ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

٣٩ ـ ابن سينا : الرسالة الخامسة ص ١٠٥ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات . والملاحظ أن التعريف الوارد هو تعريف بالرسم لأنه تعريف خاص بالحكمة أو قول مميز لها عن سواها .

٤٠ ـ ابن سينا : الرسالة الأولى في الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢ وكذلك كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص ٤٩ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

٤١ ـ ابن سينا : الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ .

٤٢ ـ التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٥ .

٤٣ ـ النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٢٧ ـ طبعة الاسكندرية ص ١٩٦٥ م .

٤٤ ـ ابن سينا : الرسالة الأولى في الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢ .

٤٥ ـ نرى في كتابات ابن سينا اضطرابا . إذ يجعل المنطق خارجاً من أقسام الحكمة النظرية والعملية . ثم يذكر بعد ذلك مباشرة كون المنطق من الحكمة وذلك في قوله ص ١١٦ « في أقسام الحكمة التي هي المنطق أقسامها التسعة ويجمع ابن سينا بين الرأيين في الشفاء . فيعتبر المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت عينه .

يصوّر الخوارزمي هذا النزاع في كتابه « مفاتيح العلوم » ص ٩٨ وعنه يأخذ التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون » .

٤٦ ـ ابن سينا : الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية ص ١١٦ .

٤٧ ـ نللينو (كارلو) : علم الفلك ـ تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٨ .

٤٨ ـ القفطي : تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من أخبار العلماء ص ٨٢ .

« هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى وتبّوا مقالة عدتها ٥١ مقالة وباحصاء عدد الرسائل اتضح أنها ٥٢ بخلاف الجامعة : ١٤ رسالة رياضية ، ١٧ جسمانية طبيعية ، ١٠ رسائل نفسية عقلية » ، ١١ ناموسية الهية .

٤٩ ـ اخوان الصفا : فهرست الرسائل ج ١ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م مع مقدمة للدكتور طه حسين وبحث للدكتور أحمد زكي .

٥٠ ـ إخوان الصفا : الرسالة الأولى من القسم الرياضي ج ١ ص ٢٣ .

٥١ ـ نفس المصدر ـ نفس المصدر مع ملاحظة أن تقسيم الفيثاغوريين للرياضيات ينقسم إلى حساب وهندسة وفلك وموسيقى وهو ما نجده عند إخوان الصفا .

52 - Sarton (George) : Introduction to the history of science Vol. I P. 661.

٥٣ ـ المصدر السابق ص ٦٦٠ .

٥٤ ـ ظهر كتاب سارطون سنة ١٩٢٧ م وظهر كتاب

ميلي سنة ١٩٣٨ م ومع ذلك نجد المطابقة تامة بين القولين في المؤلفين .

٥٥ ــ ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١١١ ترجمة الدكتور أبو ريدة طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

٥٦ ــ إخوان الصفا : الرسالة الأولى في العدد ج ١ ص ٢٧ .

٥٧ ــ نفس المصدر ص ٤٧ .

٥٨ ــ نفس المصدر ــ نفس الصفحة .

٥٩ ــ إخوان الصفا : الرسالة الثانية ج ١ ص ٥٠ .

٦٠ ــ إخوان الصفا : الرسالة الثالثة عشرة ج ١ ص ٣٤٢.

٦١ ــ سانتلانا : المذاهب الفلسفية ج ١ ص ٢٧٥ وما بعدها .

أنالوطيقا الأولى والثانية هي البرهان : طوبيقا : الجدل .ــ يطوريقا : الخطابة . سوفسطيقا المغالطة في الجدل والمناظرة .

٦٢ ــ علم السياسة عند إخوان الصفا يشمل العلوم الحكمية العملية عند أرسطو . فالسياسة الخاصة هي تدبير المنزل (الاقتصاد) والسياسة الذاتية هي علم الأخلاق . والسياسة الملوكية والعامية هي علم السياسة عند أرسطو .

٦٣ ــ القفطي : تاريخ الحكماء ص ٨٤ .

٦٤ ــ إخوان الصفا : فصل في أجناس العلوم ضمن الرسالة السابقة في الصنائع العلمية والغرض منها ج ١ ص ٢٠٢ .

٦٥ ــ إخوان الصفا : الرسالة الأولى ج ١ ص ٢٣ .

٦٦ ــ إخوان الصفا : الرسالة السابعة ص ٢٠٢ .

٦٧ ــ القفطي : تاريخ الحكماء ص ٨٦ .

٦٨ ــ الخوارزمي : مقدمة مفاتيح العلوم ص ٤ ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .

٦٩ ــ نفس المصدر ــ نفس الصفحة .

٧٠ ــ ابن خلدون : المقدمة الفصل الرابع من الباب السادس في أصناف العلوم الواقعة في العمران لعهده ص ٤٣٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ المكتبة التجارية .

يذكر هذا النزاع التهانوي في صورة تقرب من الخوارزمي كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٥٨ .

٧١ ــ ابن خلدون : المقدمة ص ٤٣٥ .

٧٢ ــ نفس المصدر ص ٤٣٦ .

٧٣ ــ نفس المصدر ص ٤٧٩ .

٧٤ ــ نفس المصدر ص ٤٧٨ .

٧٥ ــ نفس المصدر ــ نفس الصفحة .

٧٦ ــ نفس المصدر ص ٤٧٩ .

٧٧ ــ نفس المصدر ص ٤٨٢ الفصل الرابع عشر العلوم العددية حيث يقول « وهذا الفن أول أجزاء التعاليم وأثبتها » .

٧٨ ــ ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٢ ، ص ٤٨٤ .

٧٩ ــ الأكفاني : إرشاد القاصد إلى أنس المقاصد ص ٢٦ ــ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

٨٠ ــ التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٦ .

٨١ ــ يثير التهانوي إشكالات من قبيل أن غاية الشيء علة له . ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه ص ٧٦ من كشاف اصطلاحات الفنون .

٨٢ ــ الأكفاني : إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ص ٢٧ .

٨٣ ــ الأكفاني : إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ص ٣٧ .

٨٤ ــ طاش زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج١ ص ٣٢٤ .

٨٥ ــ حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ج ١ ص ٣٥ هامش .

٨٦ ــ طاش زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ص ٧٤ .

٨٧ ــ ذكرنا أن الوجود العيني هو الوجود الأصيل ، وأن الوجود الذهني هو الوجود الظلي وذلك في كلامنا عن التصنيف عند ابن سينا .

٨٨ ــ طاش زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ص ٦٧ .

٨٩ ــ نفس المصدر ــ نفس الصفحة .

٩٠ ــ شعبة الكتابة وتشمل العلوم الخطية . شعبة العبارة وتشمل العلوم اللفظية . شعبة الأذهان وتشمل المنطق وآداب الدرس والمناظرة . شعبة الأعيان وتشمل الفلسفة النظرية والعملية والعلوم الشرعية وعلوم الباطن .

٩١ ــ الشعبة الرابعة في العلم الإلهي وفروعه ، والعلم الطبيعي وفروعه والعلم الرياضي بفروعه الأربعة .

٩٢ ــ الشعبة الخامسة في علم الأخلاق علم تدبير المنزل ــ علم السياسة وفي فروع الحكمة العملية وهي العلوم العربية التي ذكرناها في المتن .

٩٣ ــ طاش زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ص ٧٤ .

٩٤ ــ طاش زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ص ٣٢٤ .

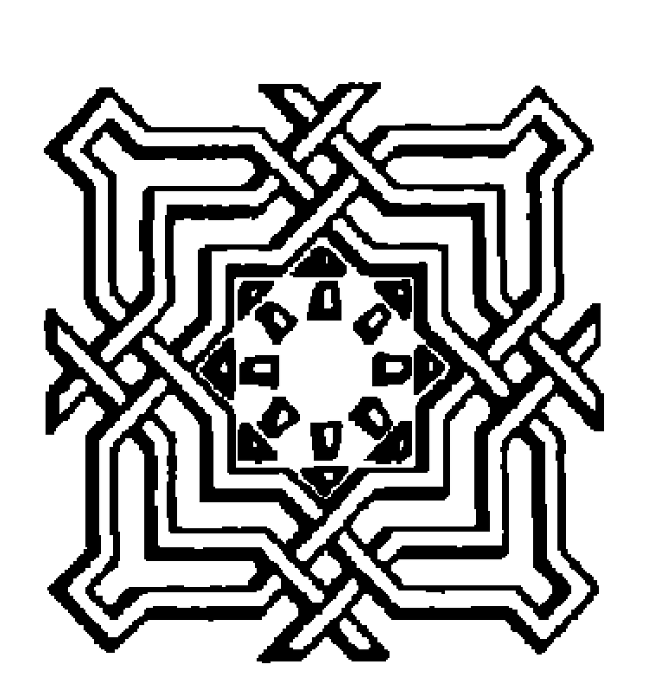
٩٥ ــ أحمد زكي : موسوعات العلوم العربية ص ٢٦ ــ طبعة القاهرة سنة ١٨٨٩ م .

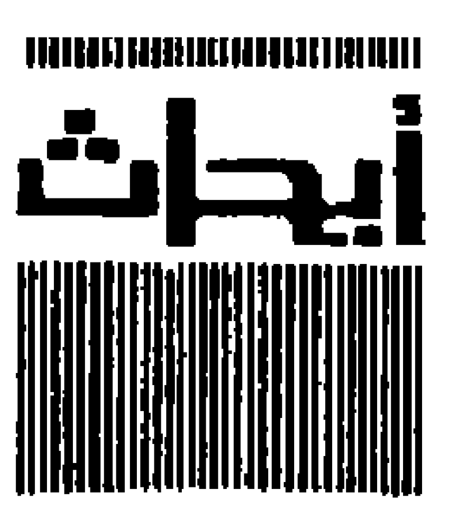
٩٦ ــ حسن صديق خان : أبجد العلوم يشتمل على ثلاثة كتب ــ طبعة لكنو الهند سنة ١٢٩٦ هـ .

٩٧ ـــ التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ـــ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م المقدمة ص ٢ .

٩٧ ـــ طاش زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ص ٣ .

٩٩ ـــ بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ج ١ ص ٢٧ ـــ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م ورد فيه أن أساس تصنيف بيكون للعلوم هو التفرقة بين ثلاث ملكات لدى الانسان هي الذاكرة والخيال والادراك العقلي . فالذاكرة يناظرها التاريخ الذي ينقسم إلى التاريخ المدني وهو ما نسميه عادة بالتاريخ . والتاريخ الطبيعي والخيال يناظره الشعر وأخيراً العقل وهو أساس الفلسفة أو العلم بمعنى الكلمة وهو الذي يكون موضوعه اللاهوت أو الطبيعة (الفلسفة الطبيعية) أو الانسان (الفلسفة الانسانية) .





تفسير التاريخ

المصطلح ، والخصائص ، والبدايات الأولى

د.عبد الحليم عويس

كلية العلوم الاجتماعية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية — الرياض

إذا استعملنا منهج التحليل فإننا نجد أمامنا — ونحن بسبيل شرح مصطلح (تفسير التاريخ) — ركنين يضمهما هذا المصطلح ، وهما : تفسير وتاريخ ...

فأما كلمة « التفسير » فقد أطلقت لغويا بمعنى (الإبانة) والإيضاح والشرح والإفهام وبيان المرامي ... ومن الناحية (الاصطلاحية) تطورت هذه الكلمة وأصبحت علما على « علم » بعينه هو علم التفسير ... وهو علم — كما يقول التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون : « يعرف به نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ... إلى آخره .

ونحن نرى — في مقام تفسير التاريخ — انطباق الدلالة اللغوية وانطباق جزء كبير من تعريف « التفسير » على العملية التحليلية أو التركيبية للتاريخ ... فمعرفة النزول وأسبابه ، والعملية الترتيبية للآيات النازلة تمهيدا لفهمها — كبناء متدرج متكامل ... هذه العملية التي تحدث في علم التفسير (للقرآن) تحدث كذلك بالنسبة لوقائع (تفسير التاريخ) .

وأما كلمة (التاريخ) فتطلق على الإعلام (بالوقت) وهو لفظ عربي أصيل وقيل دخيل مأخوذ من أصل سرياني معناه (الشهر) هذا في أصل وضع اللفظ .. أما في الاصطلاح فالتاريخ عند العرب : « فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث توقيتها وموضوع الإنسان والزمان .

ويرى بعض الكتاب أن التاريخ يشتمل على المعلومات التي يمكن معرفتها عن نشأة الكون كله بما يحويه من أجرام وكواكب ومن بينها الأرض وما جرى على سطحها من حوادث الإنسان . ويقصر أغلب المؤرخين معنى التاريخ على بحث استقصاء حوادث الماضي كما يدلنا على ذلك لفظ (Historia) المستمد من الأصل اليوناني القديم ، أي كل ما يتعلق بالإنسان منذ بدأ يترك آثاره على الصخر والأرض بتسجيل أو وصف أخبار الحوادث التي ألمت بالشعوب والأفراد . وقد تدل كلمة التاريخ على مطلق مجرى الحوادث الفعلي الذي يصنعه الأبطال والشعوب ، والتي وقعت منذ أقدم العصور ، واستمرت وتطورت في الزمان والمكان حتى الوقت الحاضر .[١]

* * *

هذا عن الركنين اللذين يمثلان جناحي مصطلح (تفسر التاريخ) ، وهما : التفسير والتاريخ .

أما عن المصطلح كوحدة متكاملة ، فهو يدل على المحاولات التي تبذل لتفسير مسيرة الأحداث وحركة الوقائع ، وما يكمن وراءهما من أسباب وعوامل ، وما يعقبهما من غايات وأهداف .

فهو يتضمن جانبين أساسيين :

ـــ جانب التاريخ وهو الوقائع الظاهرة وحركة الأيام وتقلبها .

ـــ جانب ما وراء الوقائع الظاهرة والحركة المستمرة دون توقف .

ولقد كان العلامة المسلم (عبد الرحمن ابن خلدون) موفقا كل التوفيق في تعريفه للتاريخ تعريفا أقرب إلى (تفسير التاريخ) ـــ كوحدة متكاملة ـــ منه إلى (التاريخ) كركن من أركان العملية التاريخية وهو الركن (الظاهر) .. أما ركن (التفسير) فهو الركن (الباطن) ... يقول ابن خلدون في تعريفه الذي نعتبره أقدم وأفضل تعريف قدم لتفسير التاريخ ، من حيث أراد ابن خلدون أن يعرف التاريخ ... يقول : « أما بعد ، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ، وتشد إليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال (!!) إذ هو في (ظاهره) لا يزيد على أخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الأندية إذا غصبها الاحتفال ، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ، وفي (باطنه) نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في (علومها) وخليق[٢] وبعد هذه الكلمات بسطور قليلة يوضح ابن خلدون مفهومه

على نحو أعمق ، فيعيب على أكثر المؤرخين القدامى منهجهم في التاريخ ، ويقول عنهم : « إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا ، محافظين على نقلها دهما وصدقا ، لا يتعرضون لبدايتها ، ولا يذكرون السبب الذي وقع من رايتها ، وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها ، فيبقى الناظر متطلعا بعد إلى افتقار أحوال مبادىء الدول ومراتبها ، مفتشا عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها ، باحثا عن المقنع في تباينها أو تناسبها »[٣] وهذا ــ بإيجاز سيجد تفصيله فيما بعد ــ رأي العلامة ابن خلدون في مصطلح (تفسير التاريخ) ــ وهو رأي سبق عصره ، بقرون طويلة وكان خير ما قدم من تعريف لهذا المصطلح .

بين تفسير التاريخ وفلسفة التاريخ :

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا المصطلح (تفسير التاريخ) ينظر إليه عند المؤرخين ومفسري التاريخ على أنه مرادف تماما لمصطلح (فلسفة التاريخ) ، ولكن تراثنا الإسلامي ، ولا سيما السلفي الحديث ، يشعر بنوع من الحرج في (استعماله لكلمة (فلسفة) ، بصفة عامة .

وقد يكون هناك بعض العذر في هذا الحرج ؛ لأن كلمة (الفلسفة) قد ابتعدت عن معناها الحقيقي وهو (حب الحكمة) أو البحث عن الحكمة ، وأصبحت علامة على طرق جدلية عقيمة تقحم نفسها في مجالات أقوى من طاقات العقل ، وتسير فيها ــ للأسف ــ متجردة من معالم الوحي الكريم وعن هدايته ، فَضلّ كثير من الفلاسفة وأضاعوا أعمارهم وأعمار كثير ممن حولهم في البحث في ذات الله وفي سمعيات وغيبيات لا يستطيع العقل الاحاطة بها ، ومن هنا خرجت الفلسفة عن القضبان الصحيحة التي يجب أن تتحرك فوقها وانشغل كثير من الفلاسفة حتى من المنسوبين للاسلام بهذه القضايا (الميتافيزيقية) متجاهلين أن المجال الصحيح للفلسفة التي يستطيع العقل الافادة منها هو هذا العالم وما فيه ومن فيه ، وهو في داخل الإنسان وفي الكون المحيط به ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ ﴿ قل انظروا ما في السموات وما في الأرض ﴾ ولو أن الفلاسفة تفلسفوا في المجال (الإنساني والكوني) وعرفوا القوانين التي وراء الوقائع والتقلبات والأشياء ــ لأفادوا البشرية كثيرا ولما أبغضهم كثير من الناس .

لكن (الفلسفة) في مجال (التاريخ) ــ بل والطبيعة ــ هي فلسفة تعمل في مجالها الملائم ، وتحاول اكتشاف قوانين الله في الاجتماع والكون والإنسان ، ومن هنا فلا حرج في استعمال كلمة (الفلسفة) في هذه المجالات .

وما تقدمت أوربا وما تقدمت أية حضارة إلا إذا تجاوزت مرحلة الجزئيات ، ووصلت إلى مرحلة فهم الكليات والقوانين ،

والاستيعاب لها ، واستقلالها ، والانسجام معها .

وقد ظهر في أوربا فلاسفة للاجتماع ، والاقتصاد والتربية ، والطبيعة والرياضيات ، .. وبجهودهم حققت أوربا الكثير ، واكتشفت عشرات القوانين ، وكان ذلك بعد أن تجاوزت أوربا مرحلة علم (اللاهوت) بجدلياته العقيمة التي أضلت أوربا ، وهو العلم الذي يشبه في حضارتنا مرحلة (علم الكلام) مع بعض الفروق ، وإن كنا في أعماقنا ننكر جدوى هذا العلم ، بل نعتبره من أسباب تعويق حضارتنا .

ولهذا فنحن لا نجد أي اعتراض على مصطلح (فلسفة التاريخ) لأنها فلسفة في حقل معرفي عملي مفيد ، ونحن نعتبر هذا المصطلح مصطلحا مكافئا لمصطلح (تفسير التاريخ) كما أننا نعتبر كل حديثنا في هذا البحث من باب (فلسفة التاريخ) ولكنها فلسفة وفق المنهج الاسلامي الذي يضع الأمور في نصابها دون إفراط أو تفريط .

مصطلح تفسير التاريخ في العصر الحديث :

وعبورا بهذا الملحظ الذي ذكرناه نستطيع أن نقول : إن (تفسير التاريخ) أو (فلسفة التاريخ) في العصر الحديث صارت مصطلحا يشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ :

الجانب الأول : يتعلق بدراسة مناهج البحث في هذا العلم من وجهة النظر الفلسفية . وهذه الدراسة تتضمن في جملتها الفحص النقدي الدقيق لمنهج المؤرخ .

وهذا الفحص النقدي يدخل في مجال النشاط التحليلي للفلسفة ، ذلك النشاط الذي صبغ التفكير الفلسفي في العصر الحديث بطابعه الخاص ، حيث نجد المفكر يعني بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية : فيدرس طبيعة الفكر ، وقوانين المنطق والاتساق والعلاقات بين أفكارنا والواقع ، وطبيعة الحقيقة ، ومدى صلاحية المنهج الذي نستخدمه في توصلنا إلى « الحقيقة » أو « المعرفة » وفي هذا المجال نستطيع أن نقول إن فلسفة التاريخ تقوم بدور الناقد الأعلى . إذ أنها تقوم باختيار دقيق لما يدعيه أصحاب المنهج التاريخي من معرفة أو حقيقة .

أما الجانب الثاني : من جوانب دراسة التاريخ في الفلسفة الحديثة فهو دور الفلسفة بوجه عام وهو مهمتها الرئيسية الأخرى .[1]

الفروق بين المؤرخ ومفسر التاريخ :

هناك فروق كثيرة بين المؤرخ ومفسر التاريخ ، أو فيلسوف التاريخ ، وهذه الفروق — في جزء كبير — منها تنطبق على الفروق بين الباحثين في أي علم ، وبين منظري هذا العلم وفلاسفته .

وقد نستطيع — بإيجاز — أن نقول كما قال ابن خلدون : إن عمل المؤرخ هو

(ظاهر) التاريخ ، وعمل مفسر التاريخ هو (باطنه) ... لكننا نفضل بسط الأمر في هذا المقام لما فيه من الفائدة .

ونحن نستطيع حصر الفروق في النقاط التالية :ـــ

١ ـــ إن المؤرخ مجرد وثائقي هدفه أن يصل إلى صحة الواقعة التاريخية بالطرق التي يقرها النهج التاريخي في البحث .

٢ ـــ والمؤرخ غالبا ما يقصر جهده على النواحي السياسية والعسكرية وتقلب الدول سقوطا وقياما .

٣ ـــ أما مفسر التاريخ فمنهجه يعتمد على ثلاث مراحل .

أ ـــ المرحلة التسجيلية الوثائقية التي يشترك فيها مع المؤرخ العادي .

ب ـــ المرحلة التأملية التي يحلل فيها الوقائع ويستنبط منها بعض القيم المعاصرة للواقعة وبعض الأنماط الاجتماعية والاقتصادية وغيرها ، ولكن ذلك كله يكون خلال هذه المرحلة في إطار جزئي .

جـ ـــ أما المرحلة التالية فهي مرحلة تفسيرية فلسفية يصل فيها المفسر إلى استخلاص بعض القوانين والسنن التي تحكم حركة التاريخ بمجتمعاته.. المختلفة والتي تجيب لنا على الأسئلة الكبرى : لماذا وكيف ؟

٤ ـــ المؤرخ جزئي محدود ، والمفسر شامل النظرة يضع في اعتباره كل العوامل وكل الأنشطة وكل جوانب الحياة المساعدة على تفسير الواقعة .

٥ ـــ إن مفسر التاريخ هو الذي يستطيع القيام بمقارنة بين الحضارات واستخلاص القيم الكلية الإنسانية .

٦ ـــ وهو أيضا الذي يستطيع أن يفسر لنا شخصيتنا الحضارية المستقلة من خلال فعلنا في التاريخ .

٧ ـــ وعمل مفسر التاريخ فكري أكثر منه حركي .. إنه ليس مجرد آلة تصوير بل هو صياغة إنسانية للتاريخ .

٨ ـــ إن فيلسوف التاريخ هو الذي يكشف لنا معنى نشاط الانسان وفعله على الأرض وبإمكانه أن يسأل ماذا تعني الحياة الانسانية ، وما الأهداف التي يسعى إليها الوجود التاريخي للانسان ، وما القيمة الحقيقية للتاريخ البشري ، وهل يتحرك التاريخ بلا مغزى ؟ وأهداف التاريخ أهداف تنبع من داخل الانسان أم خارجه ؟ وهل يمشي التاريخ نحو الرقي دائما أم أن له دورات يتعاقب عليها ؟ .

إلى آخر هذه الأسئلة الكبيرة .

٩ ـــ كما أن بعض الفروق أيضا بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ هو الاختلاف في المنهج ، فالفيلسوف يعتمد على الفحص النقدي الدقيق لمنهج المؤرخ نفسه ولوثائقه التي يعتمدها وهو يدرس حتى طبيعة الفكر وقوانين البحث وقوانين المنطق ويحقق مدى

صلاحيتها كلها وقد يقبل منها ما يقبله ويرفض منها ما يرفضه ثم يقوم فيلسوف التاريخ بنشاط تركيبي للفلسفة بوجه عام مستخلصا أبرز القوانين وأشملها .

* * *

ويضاف إلى هذه الفروق أن المؤرخ ليست لديه مبادىء فلسفية أو أخلاقية أي ليست لديه أسس يقيس بها التغير أو الاستمرار ، وعلى ذلك فليس في مقدوره أن يحكم على التطور أو الظهور أو السقوط أو النمو أو الركود أو الانحلال أو الخصب أو العقم .

وبدون مثل هذه الأحكام لا يمكن للكتابة التاريخية أن تكون ذلك السرد القصصي أو الوصف الجيد الذي هو جوهر التاريخ ، فحيث لا يتوفر إحساس بالتطور ، فقد نجد تبويبا لتفاصيل تاريخية مرتبة ترتيبا زمنيا أو حسب نظام منطقي من العناوين الصغيرة ، غير أن هذا لا يمكن بحال أن يعرض قصة مستمرة للأصول أو النمو أو الاتزان أو الركود أو الانحطاط ، ولكي يستطيع المرء أن يرى الأشياء تنمو أو تنهار أو أنها تظل على حالها فقط ، أو أنه يتكرر حدوثها ، دون نمو أو انحطاط لا بد أن تكون لديه فكرة ما عن ماهية النمو ، أي أن تكون لديه فلسفة في الأهداف ومقياس للصالح والطالح[٤]

ومن المفترض أن يكون هناك مجال كبير للاختلاف في الآراء فيما يتعلق بمفهوم هذه القواعد . أضف إلى ذلك أن هذا المجال لا يقل بالضرورة تبعا للزيادة في الاطلاع على المؤلفات التاريخية الكلاسيكية ، فالعدالة ، والصدق ، والجمال ، والتقوى والكرم ، والتسامح ، والتفاؤل ، والتقدم ، وحب البشرية ، والحرية ، والمساواة ، والسلم والوطنية ، والروح الرياضية ، والكفاية ، والصحة والقانون ، والنظام ، كل هذه يمكن أن تعتبر مبادىء فلسفية وأخلاقية ، وكان قد تبناها بعض المؤرخين في وقت مضى . على أنها ليست شاملة على جميع الأسس الفكرية ، كما أنها ليست بالضرورة متناسقة تناسقا منطقيا[٥]

* * *

ونحن نعلم أن اتفاق المؤرخين حول مبادئهم الفلسفية والأخلاقية أضعف احتمالا من اتفاقهم حول حقيقة المواد التي عليهم أن يفسروها في ضوء المبادىء . وإلى أن يبلغ المؤرخون تلك الحقبة النائية من الانسجام والتوافق الفلسفي فعليهم أن يتسامحوا مع بعضهم البعض وأن يقتصروا على الاشتراط بألا تكون مبادئهم ذات قيمة عابرة بشكل ملحوظ وألا تكون موقوته بشكل محدود تستند بصراحة إلى دوافع خفية[٦]

لكن مع ذلك يبقى أن عمل مفسر التاريخ أشمل وأوسع وأكثر فائدة للتقدم البشري من عمل المؤرخ نفسه .

أجل — كما ذكرنا — إنه أقل اتفاقا حول حقيقة مادته ، وأنه أكثر عجزاً في لم شعث

الحضارات المتناثرة .. لكنه — مع ذلك — المغامر العجيب الذي يحاول أن يكتشف لنا سنن الله .

إنه (مكتشف) على كل حال وليس مجرد (مسجل) أو (موظف ارشيف) في دائرة التاريخ .

تفسير التاريخ : نشأته وتطوره

إن مصطلح تفسير التاريخ مصطلح حديث النشأة ، شأنه شأن كثير من المصطلحات التي تكون مضامينها موجودة ، ومبعثرة في الفكر الانساني ، ومختلطة بغيرها من المفاهيم دون أن تحمل اسما خاصا مستقلا .

ذلك لأن هذه المصطلحات ، ومنها مصطلح تفسير التاريخ ، أو حسب تسمية بعضهم (فلسفة التاريخ) تكون في مرحلة الاندماج مع غيرها ضمن مصطلح آخر أقوى وأكثر نضجا واستقلالا . وفي هذه المرحلة يكون المصطلح مجرد جزء من أجزاء مصطلح آخر ، وتكون خصائصه الذاتية أقل من أن تكون قادرة على الوقوف وحدها في عالم المفاهيم .

ولا يعني استقلال أي مصطلح أو مفهوم من هذه المصطلحات أو المفاهيم التي تتطور إلى علوم وشرائح مستقلة من المعرفة — أنها لم تكن موجودة في الوعي الإنساني . فكل ما هنالك أنها لم تكن قادرة على الوقوف مستقلة ذات شخصية مستقلة ، وذات أهلية في مواجهة الحياة .. فإن أركانها — كعلم — لم تكن قد اكتملت بعد .

وإذا كنا نتصور أن اهتمامات الإنسان بما حوله ومحاولاته أن يفهمه ويفهم ما وراءه منذ نشأ على هذه الأرض بعد أن هبط من الجنة ، إنما هي اهتمامات أصيلة وقديمة . فإن لنا أن نتوقع أن يكون الإنسان قد وضع أسئلة كثيرة حول كثير من الظواهر الكونية والاجتماعية .

إن حركة الكون المكرورة أمامه من ليل ونهار وشمس وقمر ونجوم وعواصف وزلازل ، لا شك ستدفعه إلى التساؤل :

١ — من يصنع هذا ؟
٢ — كيف يصنع ؟
٣ — ولماذا يصنع ؟

وفي الواقع البشري الاجتماعي والفردي يجد الإنسان نفسه محاصراً بمجموعة من الظواهر التي تشبه الظواهر الكونية ، في ضرورتها وتكرارها .

— فحاجة الإنسان إلى الطعام حاجة أساسية ومتجددة ولا تنتهي .
— وحاجة الإنسان إلى الشراب ...
— وحاجة الإنسان إلى النوم ...
— وحاجة الإنسان إلى اللباس والمسكن

وكل هذه الحاجات فردية ، تجعل الإنسان يتساءل : هل هو مجموع هذه الحياة ؟ وهل حياته لا تخرج عن نطاق إشباع هذه الجوانب ؟

ــ وعندما يصل الإنسان إلى سن البلوغ ، ويندمج اجتماعيا ، تظهر في حياته حاجات أخرى :

ــ حاجته إلى الزواج والأولاد .
ــ حاجته إلى البيئة .
ــ حاجته إلى المجتمع .

فربما تساءل الإنسان في مرحلة معينة : هل هو رهن هذه الحاجات ؟ وهل هو كائن أسري أو بيئي أو اجتماعي ؟ وهل يكفي إشباع هذه الجوانب ــ بعد الحاجات الفردية ــ لضمان مسيرة الإنسان في الحياة ؟
ــ ولكن الإنسان عندما تكتمل له حاجاته الفردية وحاجاته الاجتماعية سيشعر بحاجة ملحة إلى نوع آخر من الحاجات .

ــ فهذا الإنسان يتميز عن الكائنات الأرضية الأخرى بأنه يحمل (روحا واعية) ذات تطلع دائم إلى الأشواق العليا ... وإنها لتحس بالسأم والملل ــ حتى بعد إشباع سائر الجوانب ــ إذا لم تحقق إشباعها في الجانب الروحي .

فهل الإنسان كائن روحي ؟ على أساس أن هذه هي ميزته التي ينفرد بها عن سائر المخلوقات الأرضية الأخرى التي تشاركه بقية حاجاته الفردية والاجتماعية ؟

لقد أدرك الإنسان هذا منذ ظهر ، ومنذ غرست الأديان السماوية ــ في فطرته ــ هذه الحقيقة الأزلية ، وأزالت عنها ــ بين الحين والحين ــ كل ما يطرأ عليها من تحريف وتشويه ... ولئن كان الإنسان ــ قد أدرك هذا ، فإن هذا الإدراك الفطري القائم على أن الله هو الصانع وهو الخالق ، ليس كافيا للإجابة على الأسئلة الملحة التي تطرح نفسها على الوعي البشري الموصول .

فإن الإنسان يدرك حاجته اليومية المتجددة للطعام والشراب والهواء والماء والملبس والمسكن ، ثم يدرك حاجاته الاجتماعية التي يقوم على أساسها كيانه الاجتماعي وبقاء نوعه ... فإلى أي مدى يصل الدور الذي تقوم به هذه الحاجات في استمرار حركته ونموها ، وفي ضمان تفاعله مع ما حوله ؟

ــ وهل هذه الحاجات هدف في حد ذاتها تنتهي رسالته إذا حققها ؟
ــ وأهم من ذلك كله أنه يريد أن يفهم نواميس الخالق سبحانه وتعالى التي أخضع لها ــ سبحانه ــ الكون والإنسان والمجتمع ، لأن فهم الإنسان لهذه النواميس أمر ضروري بالنسبة له ، سواء في مستوى حياته العملية ، الرعوية أو الزراعية . أو في مستوى تحقيق تقدمه الحضاري .

وإن ما أعطته رسالات السماء في تفسير حركتي الكون والمجتمع إنما هو إطار كلي ، ترك للعقل البشري أن يقوم فيه بالفهم والتفسير ، فهذا هو مجال الاختيار ، وشأن (تفسير المناهج) هنا شأن بقية المجالات التي طرقها الوحي الكريم .. فهو قد عرض

لكل القضايا الكونية والإنسانية التي تنتظم سائر العلوم والمعارف ، من فيزياء إلى فلك إلى اجتماع إلى اقتصاد .. اللهم إلا القضايا التي يعجز العقل فيها ، فإن الوحي يعطيها حقها كاملا ، أما في هذه العلوم والمعارف المعاشية فقد أراد الله للعقل أن يقوم بدور بارز فيها حتى يتباين الناس ، ويتفوق بعضهم فيثاب في الدنيا والآخرة ، ويخمل بعضهم فيعاقب في الدنيا والآخرة ...

من هنا نستطيع أن نقول إن تفسير التاريخ الذي هو محاولة فهم ما وراء الحركة الإنسانية من سببيه وغائية تحرك في الوعي البشري دائما ، وظل ينمو حتى انتهت مراحل ولادته ، فظهر علما مستقلا يفرض نفسه على علم التاريخ ، كما يفرض الابن نفسه على أبيه .

إن تفسير التاريخ هو ثمرة التاريخ في تفاعله مع حركة الكون والوعي الإنساني ، وإن استمرار الإنسان في المعرفة لذاتها ... أمر لم يكن ممكنا .. فإن الإنسان حريص على أن يعرف الأسباب والعلل والغايات ، ليستفيد من حركة الماضي شيئا لحركة المستقبل !!

بداية تفسير التاريخ في العصور القديمة

المراحل الأولى :

لقد أحس الإنسان بدبيب الحاجة إلى الروح يمشي في عقله وفطرته. تماما كإحساسه بدبيب الحاجة إلى الجوانب العضوية والاجتماعية .

ولا شك أنه في أوقات معينة يكون إحساسه بالحاجة إلى الرعاية الدينية أكبر وأعمق ، وربما كانت الأمراض المعدية أو العواصف المدمرة ، أو الأمواج المتلاطمة ، أو الغابات الكثيفة المخيفة ، أو الحيوانات غير الأليفة .. أو غيرها من الظواهر التي يحس الإنسان بضعفه أمامها — من أسباب تقوية شعوره بالحاجة إلى الدين ولرعاية خالق قدير .

والراجح عندنا أن ظهور اللغة كان مصاحبا لظهور الإنسان نفسه ، والتطور إنما وقع في تطور الأشياء التي تحتاج اللغة إلى نحت تعبيرات عنها ، وأيضا في تشعب اللغة إلى عدد من اللغات . أما اللغة نفسها ، الكافية في توفير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في مراحل الإنسان الأولى ، فقد كانت شيئا نشأ مع الإنسان نفسه .

والقرآن يقول : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ دلالة على أن اللغة من الأسلحة الأصلية التي زوّد الله الإنسان بها .

وعن طريق هذه اللغة زوّد الإنسان بطاقات عقلية أعمق وأكثر أبعادا ، فالكلمات في ذاتها — كما تعرف — مصدر خطر وقوة ، وربما كان زاد إنسان العصر الحجري القديم من الكلمات مجرد أسماء لا غير ، وكان يقف عند حد استعمالها فيما تدل عليه ، ولكن إنسان العصر الحجري الحديث كان يفكر في تلك الكلمات ،

كان يفكر في عدد من الأشياء تفكيرا يخالطه قدر كبير من الارتباك اللفظي ، فيؤدي به ذلك إلى استنتاجات عجيبة ، واستطاع بفضل اللغة أن ينسج شبكة تضم أبناء جنسه بعضهم إلى بعض ، وإن كانت تلك الشبكة قيدا يغل قدميه . كان الإنسان يربط نفسه بجماعات جديدة كانت بلا أدنى ريب أكثر اتساعا وأعظم كفاية[٧] ، ولكن ذلك كلفه الشيء الكثير .

وطبيعي أن الإنسان كان يحاول التعبير عن (الجانب الروحي) بمضامين معينة ، وأساليب خاصة ، وعندما يكون هناك دين صحيح ، فإن الإنسان يجد في الدين التعبير الذي يشبع حاجته ، والشعائر التي تحقق الصلة بخالقه ، وعلاقته بالكون والناس وفق المنهج الأمثل .

أما عندما يغيب الدين الصحيح ، وتجهز عليه الأفكار الأسطورية ، والعادات المترسبة ، فإن الإنسان كان يخترع لنفسه الأساليب والتعبيرات التي تشبع أشواقه العليا .

ومع نهاية العصر « الرعوي » وبداية العصر « الزراعي » المتسم بالاستقرار على ضفاف الأنهار الكبرى في البلاد الدافئة كالنيل في مصر والدجلة والفرات في العراق والأندلس في الهند[٨] ، والمتسم كذلك بالاعتماد على النواميس الكونية ، والارتباط الوثيق بها — بدأت تظهر عقائد وأفكار ، ابتدعها الإنسان لنفسه في غيبة الدين الحق متأثرا بطبيعة عصره وظروف بيئته ، — من هذه البداية تطورت الديانات ذات القرابين الموسمية التي لا تزال بين ظهرانينا .. من كل هذه العوامل ، ومن تقاليد الرجل الشيخ ، ومن العواطف التي تحيط بالنساء من أجل الرجال/وتحيط بالرجال من أجل النساء ، ومن الرغبة في الهرب من العدوى والنجس ، ومن الرغبة في القوة والنجاح بطريق السحر ، ومن تقاليد التضحية في أوان البذار ، ومن عدد آخر من العقائد والتجارب العقلية والأفكار الخاطئة ، المماثلة لهذه التجارب والأفكار ، أخذ شيء معقد ينمو ويترعرع في حياة الناس ، وشرع في الوقت نفسه يضمهم بعضهم إلى بعض من الناحيتين العقلية والعاطفية في حياة وعمل مشتركين . هذا الشيء يسميه بعضهم الدين (Religion) ولفظ الدين باللغة الانجليزية مأخوذ من الكلمة اللاتينية (Religare) ومعناها (الربط) لم يكن ذلك الشيء بالبسيط ولا المنطقي ، بل كان طائفة معقدة مختلطة من الأفكار التي ينظر بها الناس الى الكائنات والأرواح الآمرة والآلهة ، ومن جميع ضروب « ما يجب وما لا يجب » قد نمت هذه الديانة (الفاسدة) كما تنمو كل مصلحة إنسانية[٩] .

على أن الأمر الذي ينبغي ألا يغرب عن بالنا ، هو أن إنسان العصر الحجري الحديث لم يكن قد تطور تطورا عقليا كبيرا ، وأنه كان من السهل أن يتبلبل فكره ويخرج عن المنطق إلى درجة لا يمكن أن

ينحدر إليها رجل متعلم في هذه الأيام ، وكانت الأفكار المتضاربة تستطيع أن تستقر جميعا في ذهنه دون أن تتحدى إحداها الأخرى ، أو أن يحس بتناقض بينها ، فتارة يتحكم هذا الأمر في أفكاره تحكما حادا شديدا ، وتارة يتسلط عليه ذاك ، وكانت مخاوفه وأفعاله لا تزال غير مرتبطة بعضها ببعض شأنها في ذلك شأن أفكار الأطفال اليوم[10] .

* * *

وهكذا نجد أن محاولات الإنسان فهم ما حوله ، في حركة الكون ، وفي واقعه الفردي والاجتماعي ، إنما هي محاولات نشأت مع الإنسان نفسه ، على أساس أنه كائن له عقل يعمل ، كما تعمل سائر أعضائه الأخرى .

— ومع تدرج الإنسان المعرفي بدأت رسالات الله التي حملها أنبياؤه ورسله . تجيب للإنسان على ما يعتمل في فكره من تساؤلات ، مراعية في ذلك ظروف عصره ، وقدرته على الاستيعاب ، واللغة التي يستطيع أن يفهمها ، والأبعاد التي يستطيع الإحاطة بها .

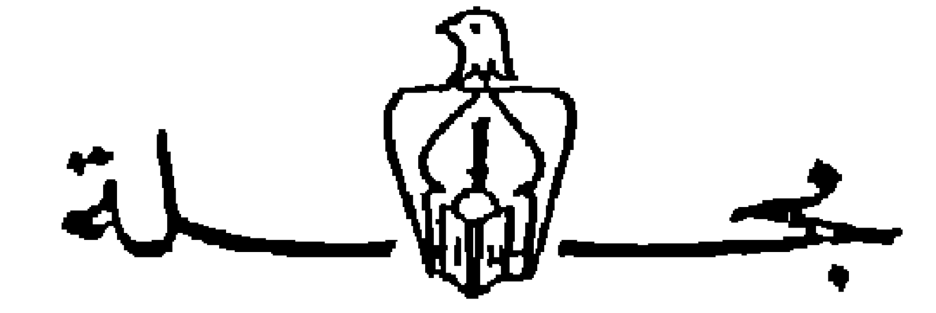
وإذا كان الإنسان قد أدرك منذ البداية أن (الله) سبحانه وتعالى هو الخالق القادر المبدع العظيم ، وإذا كانت رسالات السماء قد حافظت في فكره الداخلي وفي فطرته على الشعور الدائم بالله وبوحدانيته وقدرته فقد ظلت على النقيض من ذلك محاولات طمس هذه الفطرة ، بحيث بدا التاريخ مذبذبا بين فترات من التوحيد وفترات من العجز عن الوصول إلى التصور الصحيح لله خالق الكون .

الهوامش

(١) د . حسن عثمان : منهج البحث التاريخي ص ١١ ، ١٢ دار المعارف مصر ط ٤ .
(٢) المقدمة ص ٣ ، ٤ طبع إحياء التراث العربي بيروت .
(٣) المقدمة ص ٥ .
(٤) د/محمد عفت الشرقاوي : أدب التاريخ عند العرب ٢٩ نشر دار العودة — بيروت .
(٥) لويس جوتشلك — كيف نفهم التاريخ ص ٢٢ وما بعدها .
(٦) لويس جوتشلك — كيف نفهم التاريخ ص ٢٢ وما بعدها .
(٧) المكان المساجد .
(٨) انظر ج . ل شيتي : تاريخ العالم الغربي ٢٥ طبع مصر .
(٩) ويلز : معالم تاريخ الإنسانية ١٢٣/١ .
(١٠) ويلز : المعالم ١٢٤/١ .

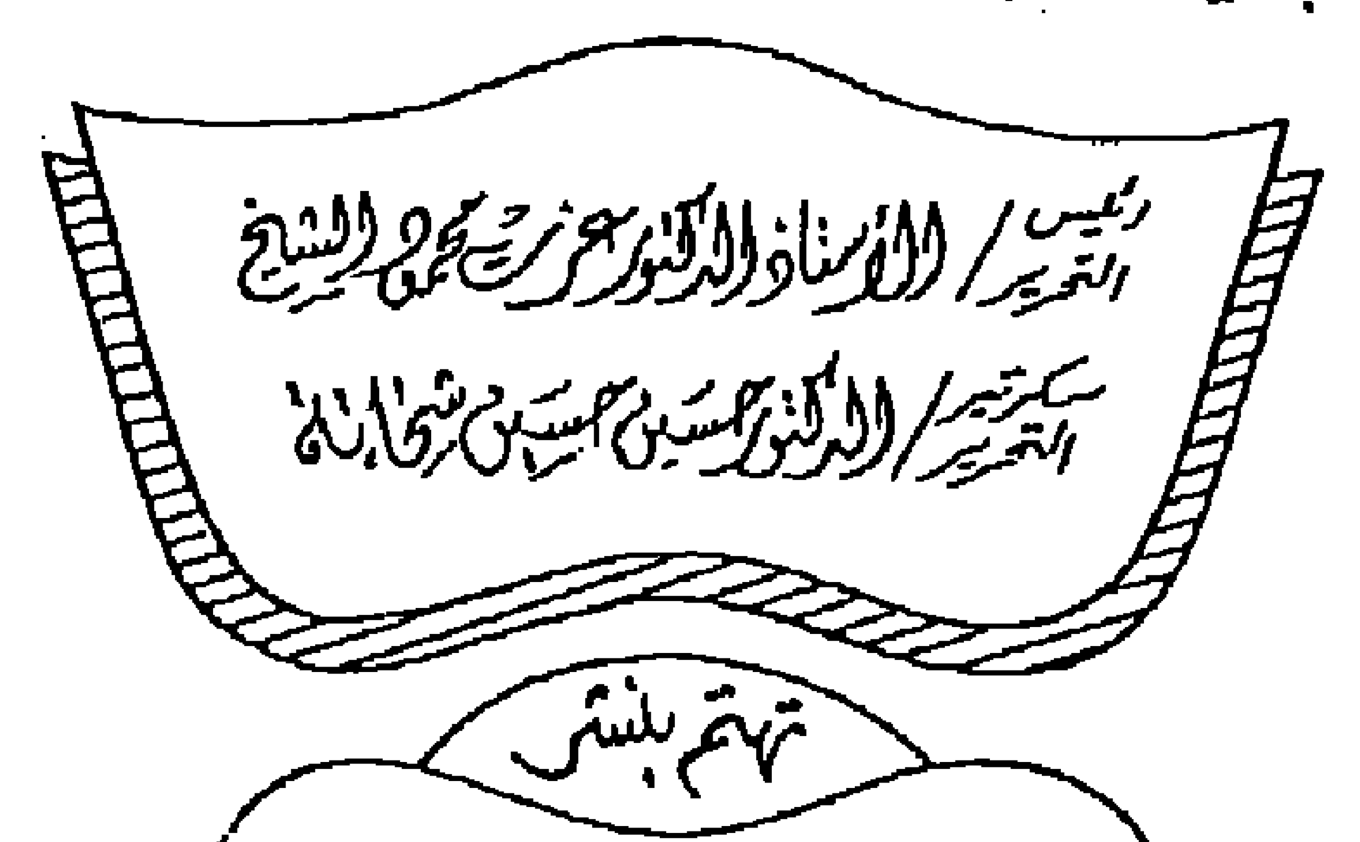
بسم الله الرحمن الرحيم

يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم * تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون *



الدراسات التجارية الإسلامية

مجلة علمية ربع سنوية يصدرها
مركز صالح عبد الله كامل
للأبحاث والدراسات التجارية الإسلامية
بكلية التجارة - جامعة الأزهر

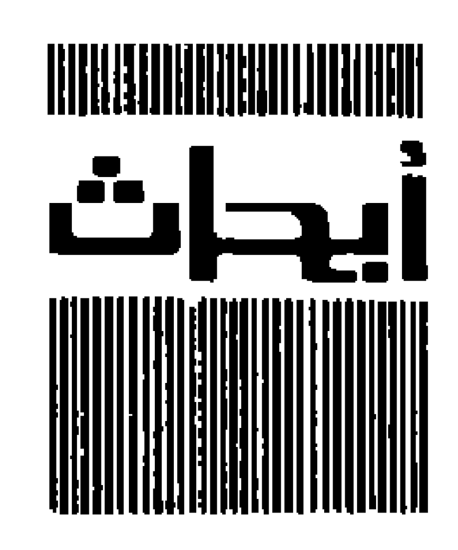


تهتم بنشر

- ★ الأبحاث والدراسات والمقالات في الفكر التجاري الإسلامي.
- ★ أخبار النشاط الاقتصادي الإسلامي العالمي.
- ★ أخبار المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية.
- ★ أحدث المؤلفات والمراجع في الاقتصاد الإسلامي.
- ★ الفتاوى الشرعية في الاقتصاد الإسلامي.

الاشتراك السنوي: ٥ جنيهات مصرية أو ١٠ دولارات أمريكية أو ما يعادلها.

الحصول عليها: من كلية التجارة جامعة الأزهر / مدينة نصر / ت ٦٠٠٠٠٩



الخبرة العلمية الحديثة

وصلتها بالاجتهاد*

د . أحمد عروة

أستاذ بمعهد العلوم الطبية بالجزائر

إنّ مسألة العلاقة بين الاجتهاد والخبرة العلمية الحديثة ، تُطرح في عهد تتصادم فيه تارة بالعنف المكشوف وتارة بالتسرب المستتر ، حضارتان متداخلتان إحداهما قوية برسالتها الروحية وضعيفة في وسائلها المادية ، والأخرى قوية بماديتها وتقنيتها وضعيفة في قيمها الروحية .

ولما كان الهدف من الاجتهاد اليوم هو في نفس الوقت إحياء الشريعة والقيم الإسلامية والخروج من التخلّف العلمي والضعف المادّي ، فإنّ المنهج الاجتهادي يجمع حتمياً بين العمل لتثبيت الإسلام رسالة وكياناً وشريعة ونظاماً والعمل لترقية المجتمع الإسلامي علمياً وحضارياً .

هذا المنهج لا يتحقّق إلّا في الصلة العملية المتينة بين الخبرة العلمية التشريعية والخبرة العلمية والتقنية الحديثة .

— . —

تتميّز الحضارة العصرية بتقدم هائل في العلوم الطبيعية والتقنية والبشرية لم تكن تخطر ببال المجتهدين القدماء ، بينما تفتح للمجتهدين المعاصرين آفاقاً نظرية وعملية تتطلب منهم في نفس الوقت خبرة غزيرة بأصول الدين والشريعة ، وخبرة واسعة بالتطورات التي حصلت في ميادين المعرفة النظرية منها والتطبيقية .

هاتان الخبرتان المتكاملتان اللتان لا تنفصلان في منهجية الاجتهاد التشريعي في عصرنا هذا ، قد لا تجتمعان إلّا في النادر عند رجل واحد ، بل قد يستحيل

* قدم إلى الملتقى الفكري السابع عشر بالجزائر ، شوال ١٤٠٣ هـ/ يوليو ١٩٨٣ م .

تواجدهما ، إذا اعتبرنا تفرع الاختصاصات العلمية الحديثة .

لهذا يتبيّن لنا أنه ليس من الواقعي أن نحاول إيجاد المجتهد المثالي الجامع بين الاختصاصات ، وإنما إعداد المجتهد من جهة والخبير من جهة أخرى ليتحقق التبادل المستمر بينهما .

لهذا أيضاً كان الهدف من هذا البحث هو إبراز أهمية بل حتمية ذلك الترابط المنهجي عن طريق الارشاد والاسترشاد بين الاختصاص الفقهي التشريعي ، والاختصاص العلمي التجريبي . ولعلّ أفصح دليل على ذلك يظهر في مجال الخبرة العلمية الحديثة المتعلّقة بالطبّ . لقد توصّلت العلوم النظرية والتطبيقية إلى تحقيق وسائل واكتشاف مناهج تسمح بمبادرات علاجية ووقائية خطيرة في مضمونها وفي عواقبها البشرية والمعنوية ، ولابدّ لها أن تثير تساؤلات خلقية وإنسانية وفقهية ، على المجتهد أن يعطي رأياً واضحاً ومقنعاً فيها ، نذكر من بين إمكانيات الطبّ الحديث :

ــ الاختبارات البيولوجية والعمليات الجراحية المدعّمة بوسائل التعقيم والانعاش الطبّي المكثّف .

ــ التقاط الأعضاء وحفظها وادخارها في حالة حياة طويلة الأمد .

ــ زرع الأعضاء لتخلف أو لترقع أعضاء افتقدت أو ضاعت وظيفتها كعظم أو جلد أو دم أو عين أو كلى .

ــ إبقاء الجسد في حالة حياة عضوية مصطنعة وذلك بوسائل الإنعاش المكثف الذي يحافظ مثلاً على نبض القلب وحركات التنفس ، والتبادلات الفزيولوجية الأساسية .

أهم المسائل التي تطرح على ضمير وحذاقة المجتهدين تقع في الميادين الآتية :

ــ زرع الأعضاء ــ استعمال موانع الحمل وتحديد النسل ــ الإنعاش الطبّي وعلاقته بالموت .

ــ معاملة الجثث لمصلحة أو لحاجة شرعية أو علمية .

النوع الأول من الأسئلة : يتعلّق بقضايا نقل وزرع الأعضاء ولما كان على المجتهد أن يستنير فيها بخبرة الاختصاص فإننا وضعنا لذلك جدولاً نموذجياً مرتباً لبعض العمليات الطبية ، مع ذكر نوعيتها وعواقبها المنتظرة للمعطي والمتلقي ، واحتمالاتها الأدبية والشرعية وذلك في حالتين :

ــ حالة نقل الأعضاء من الحيّ إلى الحيّ .

ــ حالة نقل الأعضاء من الميّت إلى الحيّ .

زرع الأعضاء

نوع العملية	حالة المعطي	الخطر على المعطي	الفائدة للمتلقي	نسبة النجاح	الاحتمالات الأدبية والاجتماعية والشرعية
زرع الدم وهو عضو سائل متجدد	حي	−	++	+	— إنقاذ الحياة — هل هنالك فرق شرعي بين دم الحي ودم الميت ؟
	ميت	−	++	+	
ترقيع اعضاء (جلد — عظم)	حي	؟	+	+	فائدة علاجية
	ميت	−	+	+	
زرع الأعضاء الحسية (قرنية العين	حي				— لا يمكن إباحته ولو كان برضى المعطي
	ميت	−	++	+	— فائدة علاجية كبيرة
أعضاء أو أجزاء أساسية (كبد بنكرياس كلى)	حي	+	+	؟	هل يسمح للحي أن يعطى عضوا حيوياً ولو برضاه ؟
	ميت	−	+	+	هل لأهل الميت حق للرفض ؟
أجزاء تؤخذ من الجنين السقط (خلايا عضو غ بنكرياس	حي	−	++	+؟	هل يعتبر السّقط حيا ولو كان غير قابل للحياة ؟
	ميت	−	+	+؟	
زرع القلب	حي	−	+؟	؟	هل تجوز العملية إذا كانت نسبة النجاح ضعيفة ؟
	ميت				
الأعضاء التناسلية (مبيض خصية)	حي	؟	؟	؟	تختلف الحكم إذا كان الهدف علاج العقم الذي هو ليس حيوي أو علاج أمراض عديدة
	ميت	−	؟	؟	
تلقيح النطف	حي	−	؟	+؟	— خطر إختلاط الأنساب إلّا في حالة زوجين متراضيين
	ميت	−	؟	+؟	— إذا كان المُعطى ميتا فذالك ادهىَ وأخطر

− = ضئيل   + = معتبر   ++ = ضروري   ؟ = غير واضح

النوع الثاني من الاسئلة يدور حول وسائل منع الحمل نعرضها في جدول يتناول نوعية الوسيلة وآثارها على الزوجين وعواقبها الاجتماعية واحتمالاتها الأدبية والشرعية

نوعية الوسيلة	أثرها على المرأة	أثرها على الرجل	أثرها على الإنجاب	عواقبها الإجتماعية	احتمالاتها الخلقية والشرعية
العزل	بتر اللذة	؟	مانع في الغالب	؟	فيه اجتهادات سابقة محل اجتهاد فردي
الغسل والأدوية المحلية	—	—	مانع نسبي	؟	محل إجتهاد فردي
السد الآلي	—	—	مانع إلّا في النادر	؟	محل إجتهاد فردي
العقاقير الهرمونية	امكانية اضرار عامة مع طول المدى	— —	مانعة إلّا في النادر	معتبرة إذا كانت عملية جماعية تأثير على السلوك	— تستوجب مراقبة طبّية — محل اجتهاد فردي — هل تدخل في سياسة عامة ؟
اللولب المعقم (Sterilet)	إمكانية أضرار محلية	—	مانع إلّا في النادر	معتبرة إذا كانت عملية جماعية	— مراقبة طبيّة — إجتهاد فردي — سياسة عامة ؟؟
ربط البوق	تعقيم نهائي	—	مانع قطعي	غير معتبرة إلّا إذا كانت عملية جماعية	— مبررات طبيّة محدودة — خطورة المبرر الإجتماعي
ربط الأسهر عند الرجل	—	تعقيم نهائي	مانع قطعي	عواقب نفسية واجتماعية خطيرة	— مبرر فردي محدود وخطير
الإجهاض	خطورة نسبية	—	قتل الجنين	فاحشة إلّا لسبب طبّي خطير	— هل هنالك مرحلة للإجهاض لا تعتبر قتلاً — خطيرة إذا كانت ضمن سياسة عامة
الوأد	—	—	قتل النفس	عادة وثنية قديمة وحديثة	— تحريم لا اجتهاد فيه

ملاحظة = ليس المقصود من هذا الجدول ابداء حكم وانما عرض منهجية تعين المجتهد على تقرير الحكم

النوع الثالث من الأسئلة : هو في الحقيقة سؤال واحد يتعلّق بإجراءات التنشيط الطبّي المكثّف الذي يمدُّ حالة الحياة العضوية لجسم فَقَدَ وعيَه وإحساسه العصبيّ .

والسؤال هو : متى وكيف يكون إنهاء عملية التنشيط الطبّي بالنسبة لضآلة ولربما لفقدان الأمل في إنعاش المريض المستميت .

واضح هنا أنّ الحيرة يشترك فيها صاحب الحرفة وصاحب الحكم الشرعي . والحيرة متعلّقة بصعوبة أو استحالة تحديد معنى الموت الحقيقي ونسبة الأمل في انقاذ الحياة .

النوع الرابع من الأسئلة : يتعلّق بمعاملة الجثث لدافع علمي أو تعليمي أو جنائي .

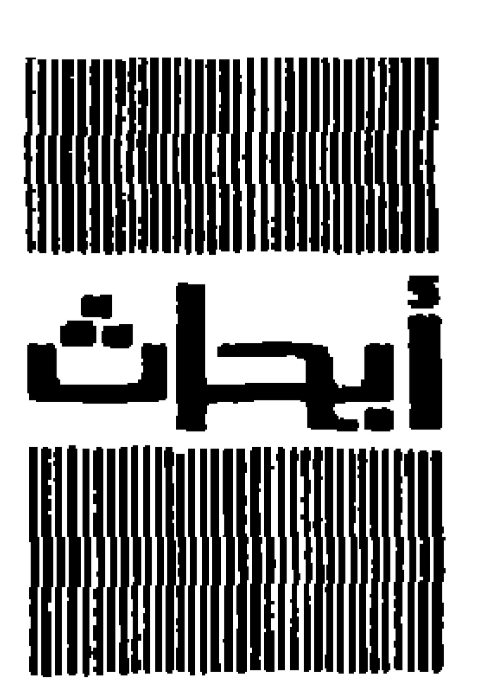
فقد يطلب تشريح الجثّة لاستقصاء الأسباب الجنائية أو الطبيعية التي أدّت إلى الموت ، وقد يتطلب لحاجة الباحثين والمجرّبين والمعلّمين وفي كل الحالات قد تتضح الفائدة العلمية والانسانية ولكن ما هو موقف الفقه باعتبار المقاييس الانسانية والخلقية والدينية الأخرى التي تتدخّل في الحكم الشرعي ؟

الخلاصة : لم يكن غرضنا في هذه العروض محاولة الاجابة على الأسئلة المطروحة ولا حتى إحالتها المباشرة للسادة المختصّين بالفقه والتشريع ، وإنما كان هدفنا إلقاء بعض الأضواء على منهجية الاجتهاد وآفاقه الجديدة المرتبطة بالتطورات الهائلة التي حقّقتها الخبرة العلمية الحديثة ، وذلك إضافة للمقاييس الأساسية التي يتركّز عليها الاجتهاد التشريعيّ في الإسلام ، والتي نذكر منها :.

— التقيّد بالنصوص التشريعية الأساسية — احترام الحياة البشرية وحقّ النفس البشرية في الحياة والكرامة — اعتبار المصلحة الخاصّة والعامّة — نية الاستصلاح وردع الفساد — دفع الضرر على الأفراد والجماعات .

والله الموفّق والهادي لطريقه المستقيم





تقلبات القوة الشرائية للنقود

وأثر ذلك على الائتمان الاقتصادي والاجتماعي

تحليل فقهي واقتصادي

د . شوقي أحمد دنيا

أستاذ الاقتصاد المساعد

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية — الرياض

تمهيد :

أباح الإسلام التعاقدات المالية ذات الالتزامات الآجلة . قال تعالى : ﴿ **ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه** ﴾[١] وقال تعالى : ﴿ **فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه** ﴾[٢] . وقد حبب الإسلام في الإقراض والإمهال في الدين لما في ذلك من المنافع والمصالح . ومن جهة أخرى فقد أحاط هذه التعاقدات الإئتمانية بسياج قوي من الأمن والحماية ، مقدما للمؤتمن « الدائن » أكبر قدر ممكن من الضمان والاطمئنان على رجوع ماله له كاملا غير منقوص . جزاء على ما قدم من معونة ﴿ **وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان** ﴾ وحثاً له وتحريضا على تقديمه المزيد والمزيد من الائتمان . قال ﷺ : « من أخذ أموال الناس يريد سدادها سدد الله عنه ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله »[٣] وقال عليه الصلاة والسلام : « مطل الغني ظلم » متفق عليه وقال عليه الصلاة والسلام : « ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته »[٤]

ومعلوم أن الدين قد يكون محله مالا عينيا ، كما قد يكون نقودا ، وهو الغالب

عادة . ومعروف أن النقود من حيث ذاتها لا تشبع حاجة الإنسان ، ولكنّها وسيلة للحصول على مختلف السلع والخدمات ، وإذن فهي تكتسب أهميتها وقيمتها وماليتها مما لديها من القوة الشرائية العامة التي تتميز بها ، فمن يمتلك نقودا فإنه يحوز بذلك قوة تخول له الحصول على مختلف السلع والخدمات المتاحة . وكلما زادت تلك القوة الشرائية ارتفع سعر النقود أو قيمتها والعكس صحيح .

ومعروف أن عقود المعاوضة حتى فيما بدأ منها في صورة تبرع مثل القرض ، هذه العقود ترتكز في إبرامها على ركيزة أساسية هي معرفة طرفي العقد بالقوة الشرائية للنقود بما أنها الثمن أو العوض . فإذا كان من شأن تلك التعاقدات أن تنتج التزامات مالية آجلة ، أو بعبارة أخرى إذا كانت تلك العقود عقودا ائتمانية فإن معرفة جيدة بالقوة الشرائية الحالية للنقود عادة مالا تكون كافية بل يستدعي الأمر معرفة بالقوة الشرائية المستقبلية للنقود خاصة عند حلول أجل الدين . ولا شك أن تحقق هذه يتطلب إما الثبات النسبي في قيمة النقود على مر الأيام ، وهذا بالطبع أفضل ما يمكن أن يكون عليه الواقع ، فإذا لم يكن ذلك قائما فينبغي أن يكون طرفا العقد على معرفة بمدى واتجاه التغيرات المستقبلية في القوة الشرائية للنقود ، فإذا كانت تلك التغيرات من المتعذر التنبؤ بمداها واتجاهها كأن تكون غير ثابتة في حجمها واتجاهها فإن من شأن ذلك أن يؤثر سلبيا على عقود الائتمان ، سواء في ذلك الائتمان الاقتصادي أو الائتمان الاجتماعي .(٥)

وطالما أن الائتمان أمر لا غنى عنه لأي مجتمع فإن الثبات النسبي في القوة الشرائية للنقود يعد أمرا هاما وضروريا .

وفي هذا البحث نجيب على تساؤلين أساسيين ؛ الأول : ما هو موقف الإسلام حيال ثبات قيمة النقود ؟ والثاني : في ظل تغلب قيمة النقود ماذا قدم الإسلام من أحكام لتعقيم الآثار السلبية لهذه الظاهرة التي قد تسوء في بعض الحالات ؟ ويتفرع عن ذلك العديد من التساؤلات الفرعية والتي منها ؛ ماذا يدفع المدين عند تغير قيمة الائتمان ؟ وهل يعول على العدد أم القيمة ؟ وهل هناك امكانية أمام طرفي الائتمان للاتفاق عند التعاقد على ما يسدد ؟ وهل يمكن لنظام الفائدة الحالي أن يسهم في علاج آثار تلك الظاهرة ؟ وقبل هذا وذاك ، ما هي طبيعة النقود ووظائفها ؟

في إطار العرض الكلي فإننا نقسم البحث إلى المطالب التالية :

المطلب الأول : طبيعة النقود ووظائفها

المطلب الثاني : موقف الإسلام من ثبات قيمة النقود .

المطلب الثالث : ما يدفعه المدين عند تغير قيمة الدين .

والمطلب الرابع : موقف الإسلام من الاتفاق على تثبيت قيمة الدين .

المطلب الخامس : وسائل تثبيت قيمة الدين ومدى صلاحية سعر الفائدة لذلك .

المطلب الأول : طبيعة النقود ووظائفها

مادة النقود :

اتفق علماء الإسلام على أن الخاصية الجوهرية في النقود أنها ذات قوة شرائية عامة ، وأنها تنال القبول العام من الأفراد في التعامل . وعلى حد تعبير أحدهم أن « من ملكها فكأنه ملك كل شيء » . ومع هذا الاتفاق حول خاصية النقود إلا أننا لم نعثر على مثل ذلك في موقفهم حيال طبيعة المادة التي تتخذ منها النقود . فقد وجدنا لهم اتجاهين ؛ بعضهم يقصر مادة النقدية على الذهب والفضة ، مسكوكا كان أو تبرا ، فالنقد ما عدا المصوغ من هذين المعدنين . وقد ذهب هذا الفريق إلى أن الذهب والفضة لم يخلقهما الله تعالى إلا لوظيفة النقدية أساسا ، فهما نقود بأصل الخلقة . وفي رأي هذا الفريق من العلماء أن ذلك لا ينفي أن يصطلح الناس فيما بينهم على استخدام مادة أخرى غير الذهب والفضة في التعامل ، ولكن العملة عندئذ لا تسمى نقدا بل تسمى فلوسا ، وحجة هذا الفريق أن الذهب والفضة لا يصلح أي منهما لإشباع حاجة الإنسان بصفة مباشرة وأنهما ما خلقا إلا للنقدية ، وأن نقديتهما قائمة وثابتة حتى لو كانا تبرين وحتى لو اصطلح الناس على إخراجهما من النقدية. أما ما عدا ذلك فهو مجرد اصطلاح للناس ، يمكن أن ينقطع ويزول فتزول النقدية ، كما أن تلك العملات تروج « تقبل » في بلدة ولا تروج في أخرى . كذلك فإنها تقبل في المعاملات قليلة القيمة . يقول السرخسي : « إن صفة الثمنية « النقدية » في الفلوس عارضة باصطلاح الناس ... فأما الذهب والفضة فثمن بأصل الخلقة ... ألا ترى أن الفلوس تروج تارة وتكسد أخرى ، وتروج في ثمن الخسيس من الأشياء دون النفيس بخلاف النقود »[٦] .

أما الفريق الثاني من العلماء فهو وإن سلم مع الفريق الأول بأن الذهب والفضة نقود بأصل خلقتهما إلا أن ذلك لا ينفي استخدام الناس لمواد أخرى في النقود . فالعبرة عنده في النقدية بما ينال القبول العام في التعامل سواء كان هذا القبول العام نابعا من أصل الخلقة أم من اصطلاح الناس ، فالكل نقود كاملة . وقد انتصر لهذا الرأي جمهرة غفيرة من العلماء . حتى لقد قال أحد علماء المذهب الحنفي أبو بكر بن الفضل في تلك العملات التي كانت تسمى فلوسا : « هي أعز النقود عندنا ، تقوم بها الأشياء ، ويمتهر بها النساء ، ويشتري بها الخسيس والنفيس بمنزلة الدراهم في ذلك الزمان »[٧] بل إن ابن حزم رد بعنف على من قال بقصر النقدية على الذهب والفضة قائلا : « ولا ندري من أين وقع لكم الاقتصار بالتثمين على الذهب والفضة ، ولا نص في ذلك ولا قول أحد من أهل الإسلام ، وهذا خطأ في غاية الفحش »[٨]

ونحن نرجح الاتجاه الثاني لما يستند إليه من دعائم قوية .[٩]

مالية النقود :

ليس هناك خلاف بين العلماء في دخول النقود في الأموال ، وبالمثل فإننا لا نلمس بينهم خلافا في تمييز النقود عن بقية أنواع المال الأخرى ، فمن تقسيماتهم الشائعة أن الأموال نقود وعروض ، وأنها أثمان ومثمنات . والترجمة الاقتصادية لتلك العبارات الفقهية أن النقود ليست من طبيعة السلع والخدمات ، فبالرغم من أن كلا منها مال إلا أن مالية النقود هي مالية وسائل أما مالية السلع والخدمات فهي مالية غايات . وتتبلور الفروق الأساسية بين النقود والسلع في أن نفع السلع والخدمات هو نفع خاص مباشر ، بينما نفع النقود هو نفع عام غير مباشر .

ولفقهاء المسلمين في ذلك عبارات بالغة الدقة والوضوح ومنها : يقول ابن رشد : « المقصود من النقود المعاملة أولا لا الانتفاع ، أما المقصود من العروض فهو الانتفاع أولا لا المعاملة وأعني بالمعاملة كونها ثمنا »[١٠] . ويقول ابن القيم : « إن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال ، ولا يقوم هو بغيره إذ يصير سلعة كبقية السلع »[١١] ويقول فيها القرافي : « هي وسائل للمثمنات » .[١٢] ويقول الغزالي : « ما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمر خاصة ، إذ لا غرض للآحاد في اعيانهما ، فإنهما حجران ، وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي »[١٣] . ويقول الكاساني : « إن الإعداد للتجارة في الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة لأنها لا تصلح للانتفاع بأعيانها في دفع الحوائج الأصلية »[١٤] هذه الأقوال ، وغيرها كثير تؤكد لنا على حقيقة بالغة الأهمية في موضوع بحثنا وهي أن مالية النقود ليست في ذات النقود وعينها ، وإنما فيما لها من قوة شرائية عامة ، وبقدر ما تزداد هذه القوة الشرائية بقدر ما ترتفع قيمة النقود ويغلو سعرها . وإن طلب الناس لها لا لذاتها وإنما لما فيها من هذه القوة الشرائية التي تخول لصاحبها سلطة الحصول على ما يريد من سلع وخدمات . وبعبارة أخرى فإن قيمة النقود هي قيمة تبادلية فقط خاصة في النقود الورقية ، ويوم تفقد هذه القيمة التبادلية تفقد كل أهمية لها ، عكس السلع والخدمات فلها قيمها التبادلية ولها منافعها الذاتية .

وظائف النقـود :

منذ وفق الله تعالى الإنسان لاكتشاف النقود استخدمها لتؤدي له وظائف معينة عجز نظام المقايضة عن القيام بها . وترجع الوظائف الأساسية للنقود إلى قيامها بالوساطة في المبادلات ، أو بعبارة أخرى قيامها بوظيفة الثمنية ، وكذلك قيامها بقياس وتقويم السلع والخدمات . وقد تفرع عن ذلك قيامها بقياس تقويم السلع

والخدمات . وقد تفرع عن ذلك قيامها بتسوية المدفوعات الآجلة ، وأخيرا استخدمها الإنسان كمخزن للقيم وقد أقر الإسلام للنقود بهذه الوظائف بتحفظات معينة على بعضها .

فمن حيث قيام النقود بوظيفة الثمنية ، قال العلماء : « وإنما كان الذهب والفضة محبوبين لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء » و « هما ثمن المبيعات » .

ومن حيث كون النقود مقياسا للقيم . قال العلماء : « هي قيم الأموال ورأس مال التجارات » و « إن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات . والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال » . وقال الغزالي : « ... فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين متوسطين بين سائر الأموال ، حتى تقرر بهما الأموال ، فيقال هذا الجمل يساوي مائة دينار ، وهذا القدر من الزعفران يساوي مائة منها ... »[١٥] أما قيامها بسداد المدفوعات الآجلة بمعنى أنه من الممكن أن تجري عمليات التبادل على أن يتم سداد الثمن في المستقبل وعادة ما يكون ذلك الثمن في صورة نقدية فهذا هو الآخر معترف به شرعا .

ولكن اعتبارهما مخزناً للقيم يرد عليها تحفظات ، فإن كان المقصود بها قابلية النقود للادخار ، بمعنى الاحتفاظ بها لفترات زمنية مقبلة بهدف اجراء المعاملات بها فلا شك أن النقود بطبيعتها أكثر الأموال قابلية لذلك . وغير خاف أن من أوعية الزكاة الأموال النقدية المدخرة متى بلغت نصابا ومضى عليها عام . أما إن كان المقصود بهذه الوظيفة أنها أداة للاكتناز ، وتحويل القيم العينية إليها لمجرد الاحتفاظ بها والابتعاد عن تشغيلها وتوظيفها فإن هذا أمر مستهجن في الإسلام .[١٦]

المطلب الثاني : موقف الإسلام من ثبات قيمة النقود

سبق أن أشرنا إلى أنه من الأهمية بمكان أن تتسم النقود بأكبر قدر ممكن من الثبات في قيمتها ، لما في ذلك من تأثير جوهري في استقرار الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للفرد وللمجتمع ، بحيث يمكن القول مع خبراء الاقتصاد الوضعي ان النقود لا تؤدي وظائفها بفعالية واقتدار في غياب الثبات النسبي في قيمتها .[١٧] ومعروف أن قيمة النقود تتحرك في عكس اتجاه تحركات أسعار السلع والخدمات ، فارتفاع مستوى الأسعار يعني هبوط قيمة النقود أو سعرها ، والعكس صحيح . وما ذلك إلا لأن قيمة النقود المالية تكمن في قوتها الشرائية .

وقد سبق علماء الإسلام رجال الاقتصاد الوضعي في التأكيد على أهمية قيمة النقود ، ومن جهة أخرى فإن الإسلام قدم من الأحكام والأدوات ما يجعل هذا الهدف أمرا واقعا في دنيا المسلمين .

ثبات قيمة النقود في فكر بعض علماء الإسلام :

لن نعرض هنا لما قدمه الكثير من علماء المسلمين حيال هذه المسألة ، وإنما نكتفي بذكر ما قاله ابن القيم . يقول ابن القيم : « إن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات . والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال . فيجب أن يكون محدودا مضبوطا لا يرتفع ولا ينخفض ، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات ، بل الجميع سلع . وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بسعر تعرف به القيمة وتقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة ، ولا يقوم هو بغيره ، إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس ، ويقع الخلف ويشتد الضرر . كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم ولو جعلت ثمنا واحدا لا يزداد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء ، ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس »[١٨] من هذه العبارة الدقيقة يتضح لنا كيف كان علماء المسلمين على وعي كامل بالظواهر النقدية وبأهمية ثبات قيمة النقود بحيث أن خاصية النقود تتوقف على هذا الثبات وبزواله تكف النقود عن قيامها بوظائفها وتدخل في عداد السلع وتفسد أوضاع المجتمع . ولما لثبات قيمة النقود من هذه الأهمية فقد أولاها الإسلام عنايته واهتمامه ونعرض طرفا من ذلك في الفقرة التالية :

الأدوات التي أقامها لتعمل على تحقيق الثبات النسبي في قيمة النقود :

قبل أن نعرض لهذه الأدوات نذكر بعض النصوص الإسلامية التي يمكن الاعتماد عليها هنا . ورد في الحديث الشريف « النهي عن إضاعة المال »[١٩] والنهي عام وشامل ، يستوي في ذلك الفرد والحاكم ، كما أن الإضاعة مفهوم متسع لشتى صنوف الإضاعة ؛ المباشرة وغير المباشرة . والمتقلبات الكبيرة في قيمة النقود تحمل في طياتها العديد من صنوف إضاعة الأموال . كذلك فقد نهى الحديث الشريف عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم من غير بأس .[٢٠] وغير خاف أن مثل تلك الأعمال تؤدي ضمن ما تؤدى إلى إحداث تقلبات كبيرة في قيمة النقود . ومن جهة أخرى فقد نهى الحديث الشريف عن كل تصرف يؤدي إلى إغلاء أسعار المسلمين .[٢١] وغلو الأسعار معناه انخفاض قيمة النقود .

وبالبحث والتقصي يتبين لنا أن الإسلام لم يكتف حيال تلك المسألة بهذه النواهي ، ولكنه قدم أدوات تعمل على جبهات متعددة ينتج عنها تحقق الثبات النسبي في القوة الشرائية للنقود . وفيما يلي نعرض كليات تلك الأدوات .

السياسة النقدية :

باختصار شديد نلاحظ أن الموقف الإسلامي حيال السياسة النقدية والنقود يسهم في تحقيق ثبات قيمة النقود . ومن

ذلك تنظيم عملية إصدار النقود وعرضها ، ومن المعروف اقتصاديا أن لحجم النقود تأثيراً على قيمتها . فقد نادى علماء الإسلام بقصر عملية عرض النقود وإصدارها على الدولة ، وعدم السماح لمؤسسات خاصة بإيجادها . وبذلك يضمن أن يكون حجم النقود بالقدر المطلوب ، والذي لا يؤدي إلى تضخم أو انكماش . يقول الإمام أحمد : « لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان ، لأن الناس إن رخص لهم في ذلك ركبوا العظائم »(٢٢) ويقول الإمام النووي : « إن ضرب النقود من أعمال الإمام » (٢٣) بل لقد منع الإسلام الحاكم من ضرب نقود مغشوشة لما في ذلك من المضار التي منها تقلب قيمة النقود . يقول السيوطي : « يكره للإمام ضرب الدراهم المغشوشة للحديث الصحيح من غشنا فليس منا ، ولأن فيه إفساد للنقود وإضرار بذوي الحقوق وغلاء للأسعار وانقطاع الأجلاب وغير ذلك من المفاسد »(٢٤) هذا من ناحية تنظيم اصدار النقود ، ومن ناحية أخرى فقد حرم الإسلام سعر الفائدة . وغير خاف ما للفائدة من تأثير جوهري على قيمة النقود . يضاف إلى ذلك أن الطلب على النقود في إطار الإسلام ينصرف أساسا إلى دافع المعاملات لا لاختزانها ولا لاستخدامها في احداث التلاعب في أسعار السلع مما يعني وجود قدر كبير من التوازن بين الكمية المعروضة والكمية المطلوبة من النقود .(٢٥)

السياسة المالية :

تعتبر السياسة المالية إحدى الأدوات الهامة التي يمكن للدولة من خلالها تحقيق الثبات النسبي في قيمة النقود وقد اهتم الإسلام بهذه الأداة من خلال تنظيمه للايرادات العامة وللإنفاق العام ومن خلال ما قدمه للدولة من حرية لنقل ما تراه على هاتين الجبهتين مما يحقق أكبر قدر ممكن من المصلحة العامة ، والتي من جوانبها تحقيق الاستقرار السعري ، بما يعكسه من ثبات نسبي كبير في قيمة النقود .(٢٦)

السياسة السعرية :

من الملاحظ أننا في هذه الجبهة وجها لوجه أمام قيمة النقود . فمن خلال الأسعار وتحركاتها تثبت قيمة النقود أو تتقلب . ومن أجل ذلك نجد عناية الإسلام الفائقة بهذه الجبهة . فقط حظر الاحتكار وتواطؤ البائعين أو المشترين ومنع النجش والسوم على السوم وتلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي ، وكل ما من شأنه أن يحدث اختلالا في مستويات الأسعار . ومن ناحية أخرى فقد حمل الدولة مسئولية الرقابة لجهاز السوق بحيث إذا عجز عن أداء وظيفته تدخلت الدولة فسعرت السلع والخدمات التسعير العادل .(٢٧)

السياسة الاستهلاكية :

من الواضح أن قطاع الاستهلاك يعتبر أحد المصادر الأساسية لإحداث تقلبات في القوة الشرائية للنقود . فالمزيد من الطلب

الاستهلاكي قد يؤدي الى مزيد من هبوط قيمة النقود بما يجلبه من ارتفاع في مستوى الأسعار . وقد اهتم الإسلام بترشيد الاستهلاك سواء في ذلك الاستهلاك الحكومي أو الاستهلاك الفردي . فلا إفراط ولا تفريط إذ أن ذلك يؤدي إلى الإسراف وإلى التقتير . وللدولة دور أساسي في التزام المجتمع بذلك ، فهناك التحويلات المالية وهناك الحجر على السفهاء وهناك تقنين استهلاك ما تراه من السلع الأساسية ، كما فعلت في عهد عمر بن الخطاب من تحديد لاستهلاك اللحوم .

السياسة الانتاجيــة :

طالما أن الثبات أو التغير في قيمة النقود هو محصلة تفاعل بين قوة الطلب وقوة العرض فإن جبهة الانتاج كمصدر للعرض لا يغفل تأثيرها . وإذا كان الإسلام قد نظم جبهة الطلب من خلال ترشيده للاستهلاك وتنظيمه للنقود فإنه لم يغفل جبهة العرض أو الإنتاج من تقديم ما يمكنها من القيام بدورها بفعالية . ومن ذلك أن جعل الإنتاج يتجه لإشباع الحاجات الحقيقية للأفراد ، مما يعني توفير الموارد والطاقات وتجنيدها لانتاج ما يشبع الحاجة الحقيقية فقط . ومن ثم فهناك تكبير وتكثير لحجم المنتجات ، مما يعني عدم ارتفاع سعرها .[٢٨] ومن ذلك تخفيض الكثير من نفقات الإنتاج فلا توجد النفقة المتمثلة في الفائدة ، وكذلك ترشيد عمليات الدعاية والاعلان ، يضاف إلى ذلك مسئولية الدولة عن تقديم التسهيلات اللازمة للعملية الانتاجية ، والعمل على توفير العمالة المطلوبة إذ أن ذلك يدخل في عداد فروض الكفاية التي يجب توفرها في المجتمع . وبذلك فإن جبهة الانتاج لديها ما يمكنها من أداء دورها مما ينعكس بدوره على استقرار الأسعار .

هذه إشارات إلى بعض ما قدمه الإسلام تجاه المحافظة على قيمة النقود . وفي اعتقادنا أنه لا سبيل لتحقيق هذا الهدف والابتعاد عما نعيشه من التقلبات الحادة في قيمة النقود إلا بتطبيق توجيهات الإسلام هذه .

ولكنه من الناحية الواقعية فإن تحقق ذلك قد يحتاج إلى مزيد من الوقت . حتى مع اتخاذ خطوات جادة من الآن في شق هذا الطريق . والتساؤل هنا هل نظل على ما نحن عليه حاليا حتى يتحقق ذلك في الأجل الطويل ؟ وأليست هناك وسيلة نعتصم بها من آثار تقلبات قيمة النقد بحيث لا تفرز ما يوقع المجتمع في براثن التضخم أو الانكماش أو اختلال التوازن الاجتماعي والاقتصادي ؟ وبعبارة أكثر وضوحا : كيف يمكن لعمليات الإئتمان أن تسير سيرا حسنا في ظل الواقع المتمثل في تقلبات القوة الشرائية للنقود ؟

هذا ما يجيب عليه المطلب التالي الذي خصصناه لدراسة حالة معينة هي : ماذا على المدين أن يدفع بفرض عدم وجود اتفاق مسبق بين الطرفين عند التعاقد ، وهل يدفع نفس عدد وحدات النقد التي وقع عليها التعاقد أم يدفع قيمتها أم يدفع عددا مغايراً ؟

المطلب الثالث :
ما يدفعه المدين عند تغير قيمة الدين

نظرا لما قد يكون عليه الائتمان من الشكل العيني ، ولما هنالك من الارتباط الوثيق بين تناول الفقهاء للديون العينية والديون النقدية فقد رأينا أن نعرض بعجالة لموقف الفقهاء من الديون العينية وتغير قيمتها . وهنا يفرق الفقهاء بين الأموال المثلية والأموال المقومة ، وثمرة التفرقة هنا تظهر فيما يجب على المدين أن يسدده ، إذ أن ذلك يختلف حسب نوعية مال الدين .

المال المثلي والمال المقوم :

قسم الفقهاء الأموال إلى مثلية ومقومة ، ومن دراسة أقوالهم وتحليلها يمكن القول أن المعيار المعول عليه في ذلك هو مدى تساوي مفردات المال شكلا وقيمة . فإن كانت مفردات المال متساوية شكلا ومعنى فهو مال مثلي وإلا فهو مال مقوم . وبناء على ذلك عدت الموزونات والمكيلات أموالا مثلية أما المعدودات فقد ذهب جمهورهم إلى أنها مثلية طالما أن مفرداتها غير متفاوته . وذهب نفر إلى أنها مقومة . وما عدا ذلك من الأموال فهي أموال مقومة . يقول الزيلعي : والمراد بالمثلي المكيل والموزون والعددي المتقارب مثله كالجوز والبيض حتى يضمن مثله عددا خلافا لزفر إذ يقول إن المماثلة في المعدود لم تثبت بالنص بل بالاجتهاد ، ولهذا لا يجري فيه الربا فلا يقطع بكون المضمون مثلا للمتلف فيصار إلى قيمته لتعذر معرفة مثله قطعا بخلاف المكيل والموزون لأن المماثلة فيهما ثبتت بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل . وكذا قال في الذهب والفضة وهما موزونان والحنطة مكيل فأمكن اعتبار المماثلة فيها للعلم بها قطعا ، والجودة لا قيمة لها عند المقابلة بالجنس ، ولا كذلك العددي . قلنا إنما تعتبر المماثلة في المالية ، ومالية هذه الأشياء متساوية فإن الفلس يماثل الفلس في المالية ، وكذلك الجوز والبيض ، ولهذا«لا تتفاوت قيمة آحاده عرفا »[٢٩] وقال ابن عابدين : « المثلي ما لا تتفاوت آحاده تفاوتا تختلف به القيمة »[٣٠] وقال التسولي : « والمثلي كل ما يقال أو يوزن كالذهب والفضة والحديد والحنطة والشعير ، والمقوم ما لا يكال ولا يوزن كالثياب وسائر العروض والرقيق والحيوان » .[٣١] وقال الغزالي : « حد المثلي ما تتماثل أجزاؤه في المنفعة والقيمة من حيث الذات » .[٣٢] وقال ابن قدامة : « إن حقيقة المثل إنما توجد في المكيل والموزون »[٣٣]

هذه بعض أقوال العلماء في المال المثلي والمال المقوم ، ومنها يتضح لنا أن المثلية الكاملة تتحقق بتوفر عنصرين ، التماثل في الشكل والصورة ، والتماثل في المالية والقيمة . فإذا توفر العنصر الأول فقط فهو المثل الصوري وإذا توفر العنصر الثاني فهو المثل المعنوي ، إذ قيمة الشيء ما يقوم مقامه ويحصل بها مثله واسمها ينبيء عنه .[٣٤]

ومنها يتضح أيضا أن هناك خلافا بين الفقهاء في دخول المعدود في المثلي . وهذه المسألة تهمنا هنا لأن النقود الحالية من المعدودات فإذا اعتبرناها مثلية كما ذهب الجمهور فإنها تأخذ حكم المال المثلي . أما إذا قلنا بأنها مقومة فلا إشكال في سداد دينها إذ المعول عليه عند ذلك هو القيمة .

في ضوء ذلك . ماذا على المدين أن يدفع ؟ نتعرف أولا على حالة ما إذا كان الدين مالا عينيا ثم نتعرف ثانيا على حالة ما إذا كان الدين مالاً نقدياً .

الدين العيني المثلي : قال جمهور العلماء إن على المدين هنا رد المثل طالما أن المثل قائم وموجود وقد خالف في ذلك الظاهرية حيث قالوا إن الرد في الأموال كلها بالقيمة . ولكن جمهور العلماء استند إلى النص وإلى المعقول . فالمثل مساو للأصل في الصورة والمعنى فكان أعدل وأتم . بينما القيمة مثل في المعنى وهو المالية فقط فلا يصار إليه إلا عند تعذر سداد المثل من كل وجه . يقول السرخسي : « ثم الملك نوعان : كامل وقاصر . فالكامل هو المثل صورة ومعنى ، والقاصر هو المثل معنى أي في صفة المالية فيكون الواجب عليه هو المثل التام إلا إذا عجز عن ذلك فحينئذ يكون المثل القاصر خلفا عن المثل التام ... ولأن المقصود الجبران وذلك في المثل أتم لأن فيه مراعاة الجنس والمالية ، وفي القيمة مراعاة المالية فقط »[٣٥]

والتساؤل هنا : هل إذا تغيرت قيمة المال المثلي يسدد المثل أم يعدل على القيمة ؟ جاءت إجابة الفقهاء على هذا التساؤل متنوعة متعددة . ويمكن تناول تلك المواقف بشكل إجمالي من خلال الرجوع إلى مصدر تغير قيمة المثلي وهل هو تغير في ذات الشيء ؟ أم هو تغير في مكان الشيء ؟ أم هو لمجرد تغير الزمان ؟

إذا كان تغير القيمة ناتجا عن تغير في ذات الشيء . فيمكن القول إن الاتجاه الفقهي السائد هو عدم التعويل على المثل وإنما يرجع إلى القيمة أو يزاد المثل وينقص في غير الربويات . قال ابن قدامة : « للمقترض رد ما اقترضه إذا كان على صفته لم ينقص ولم يحدث به عيب » ويعرف العيوب بأنها « النقائص الموجبة لنقص المالية »[٣٦] . وقال ابن عرفه : « وللمقرض رد عين القرض ما لم يتغير فإن تغير بنقص فواضح عدم القضاء بقبوله »[٣٧] .

وإذا كان تغير القيمة ناتجا عن تغير المكان فقط كأن يكون الدين قد ثبت في بلدة ويراد السداد في بلدة أخرى قيمة مال الدين فيها مرتفعة . في تلك الحالة ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم التعويل على المثلية والرجوع إلى القيمة في بلدة ثبوت الدين . قال الشافعي : « إذا أقرض طعاما أو نحوه بمصر ثم لقيه بمكة لم يلزمه دفعه إليه لأنه بمكة أغلى »[٣٨] وقال الطحطاوي : « إذا

استقرض طعاما بالعراق فأخذ صاحب القرض بمكة فعليه قيمته بالعراق يوم اقترضه عند الإمام الثاني « أبي يوسف »[٣٩] وقال ابن قدامه : « وإذا أقرضته ما لحمله مؤنة ثم طالبه ببلد آخر لم يلزمه ... وله المطالبة بقيمة ذلك في البلد الذي أقرضه فيه »[٤٠] ومعلوم أن مؤنة الحمل تؤثر على قيمة المال . أما إذا كان تغير القيمة ناتجا عن تغير الزمان فقط . بمعنى أن كل ما تم هو تغير قيمة الدين لتغير مستويات الأسعار . في تلك الحالة وجدنا الفقهاء قد انقسموا فريقين . منهم من ذهب إلى الاعتماد على المثل وعدم التعويل على القيمة . يقول التسولي : من استهلك طعاما في الغلاء وطولب به في الرخاء فإنه يلزمه مثله على المشهور »[٤١]

وقال الرملي : « ويرد حتما المثل في المثلي لأنه أقرب إلى حقه ولو في نقد بطلت المعاملة به »[٤٢] وقال الرافعي : « وأما إذا اختلف الزمان فله المطالبة بالمثل وإن زادت القيمة وليس له إلا ذلك وإن نقصت القيمة »[٤٣] وقال أيضا : « إذا غصب ما قيمته عشرة فعاد إلى درهم ورده بعينه فلا شيء عليه لأن الفائت رغبات الناس لا شيء من المغصوب » .[٤٤] وقال صاحب المختار : « ... وكذا كل ما يقال ويوزن لما أنه مضمون بمثله فلا عبرة بغلائه ورخصه »[٤٥] . وقال ابن قدامة : « وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيرا أو قليلا لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فأشبه الحنطة إذا رخصت أو غلت » . ومن العلماء من ذهب إلى الاعتماد على القيمة في تلك الحالة ، وهو رأي يجد له أنصارا في مختلف المذاهب الفقهية . وسوف نعرض لذلك مفصلا في الفقرة التالية التي تتناول الدين النقدي .

الدين النقدي عند تغير قيمته ماذا يدفع المدين ؟

كي تكون أبعاد المسألة التي نود بحثها هنا ماثلة أمام أعيننا مثالا يوضح إحدى حالاتها . لنفرض أن شخصا اقترض مبلغ ١٠٠٠ جنيه لمدة عشرة أعوام وعند السداد كان المستوى العام للأسعار هو ضعف ما كان عليه عند الاقتراض . فما الذي يسدده ؟

من الواضح أن ارتفاع المستوى العام للأسعار الى الضعف معناه هبوط سعر أو قيمة النقود إلى النصف أي أنه إذا كان المستوى العام للأسعار عند ثبوت الدين (١) فإنه أصبح عند السداد (٢) وهذا يعني تماما أنه عند ثبوت الدين كان سعر النقود أو قيمتها (١) فأصبحت عند السداد (١/٢) .

فإذا سدد المدين ١٠٠٠ جنيه فإنه يسدد نصف قيمة النقود التي اقترضها . بينما لو سدد مبلغ ٢٠٠٠ جنيه (١٠٠٠ × ٢) فإنه يسدد نفس قيمه الدين الذي اقترضه .

ترى ماذا عليه أن يسدد ؟ هل مبلغ ٢٠٠٠ أم مقدارا من المال قيمته ألفان عند

السداد ؟ لو قلنا بالأول فهل هناك كثير من الأفراد يقدمون ائتمانا وهم يدركون أنهم سيحصلون على نصف حقهم من حيث قيمته وقوته الشرائية ؟ وهل لأحد أن يجبر أحداً على فعل ذلك ؟ وأليس في ذلك ضرر بالدائن وظلم له ؟ .

ولو قلنا بالتعويل على قيمة الدين يوم الاقتراض فهل هناك ضرر أو ظلم وقع على المدين ؟ وألم يسبق له أن حصل على نفس تلك القيمة ؟ من الناحية الصورية يبدو أن مبلغ القرض قد تضاعف . ولكن هل هو كذلك في حقيقة الأمر ؟ خاصة إذا ما تذكرنا جيدا أن النقود قيمتها وماليتها في قوتها الشرائية لا في ذاتها . وإذا ما أحلنا المسألة إلى شكل عيني فإننا نلاحظ أن ما يشترى من السلع والخدمات بألفين عند السداد هو نفس ما كان يشترى بألف عند الاقتراض . وإذن فليس هناك عبء حقيقي على المدين كما أنه ليست هناك ميزة أو منفعة جديدة للدائن .

ربما يقال أن ذلك المسلك وإن حقق العدالة إلا أن سداد مبلغ ألفي جنيه نظير قرض قدره ١٠٠٠ يحمل في طياته الربا ، فهنا مالان ربويان متجانسان وغير متماثلين . وفي ظل هذا الاعتراض إن صح شرعا فهل هناك من سبيل تحقيق العدالة ويبتعد عن هذا المأزق ، كأن يعول على القيمة بمعنى الرجوع إلى مال مغاير لجنس مال الدين ولكنه مساو له في القيمة . مثل الذهب أو أي عملة مغايرة أو أي سلعة ؟ .

هذه هي احدى زوايا المسألة محل البحث ولها زوايا أخرى . فما هي إجابة الفقهاء في ذلك ؟ فيما يلي نعرض لإجاباتهم ثم بعد ذلك لنا أن نعلق ونرجح ونختار .

من الملاحظ أن إجابات العلماء هنا تنوعت إلى ثلاث إجابات . وهناك من ذهب الى أن المعول عليه هنا هو قيمة الدين عند الاقتراض . وهناك من ميز بين التغير الكبير في القيمة وبين التغير القليل . فعندما يكون التغير كبيرا فيرجع إلى القيمة ، وإلا رجع إلى المثل .

وفيما يلي نعرض لتلك المواقف الفقهية بقدر من التفصيل .

رأي من ذهب الى التعديل على المثل وعدم الاعتداد بتغير القيمة .

هذا القول هو مشهور المذهب المالكي والمذهب الشافعي وهو رأي في المذهب الحنفي والمذهب الحنبلي . قال الحطاب في تعليقه على قول خليل « وإن بطلت فلوس فالمثل وإن عدمت فالقيمة » (يعني من أقرض فلوسا أو باع بها سلعة ثم إنه بطل التعامل بتلك الفلوس ، وصار التعامل بغيرها فإنه يجب له الفلوس التي وقع الدين بها ما دامت موجودة ولو رخصت أو غلت فإن عدمت الكلية فلم توجد فله قيمة الفلوس » ثم قال عقب ذلك « تنبيه : لا خصوصية في الفلوس . بل الحكم كذلك في الدنانير والدراهم كما أشار إليه في كتاب الصرف في المدونة »[٤٦]

وجاء في نوازل ابن رشد أنه سئل عن الدنانير والدراهم إذا قطعت السكة فيها وأبدلت بسكة غيرها ما الواجب في الديون والمعاملات المتقدمة وأشباه ذلك ؟ فقال : المنصوص لأصحابنا وغيرهم من أهل العلم رحمهم الله أنه لا يجب عليه إلا ما وقعت به المعاملة . فقال له السائل : فإن بعض الفقهاء يقول إنه لا يجب عليه إلا السكة المتأخرة لأن السلطان قد قطع تلك السكة وأبطلها فصارت كلا شيء . فقال : لا يلتفت الى هذا القول ، فليس بقول لأحد من أهل العلم ، وهذا نقض لأحكام الإسلام ومخالفة لكتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام في النهي عن أكل المال بالباطل . ويلزم هذا القائل أن يقول : إن السلطان إذا أبدل المكاييل بأصغر أو أكبر ، أو الموازين بأنقص أو أوفى وقد وقعت المعاملة بينهما بالمكيال الأول أو الميزان الأول أنه ليس للمبتاع إلا بالكيل الأخير وإن كان أصغر ، وأن على البائع الدفع بالثاني أيضا وإن كان أكبر . وهذا مما لا خفاء في بطلانه » .[47]
وقال الرملي : « ويرد حتما المثل في المثلي لأنه أقرب الى حقه ولو في نقد بطلت المعاملة به » وقال السيوطي : « تترتب الفلوس في الذمة بأمور ، منها القرض ، وقد تقرر أن القرض الصحيح يرد فيه المثل مطلقا فإذا اقترض منه رطل فلوس فالواجب رد رطل من ذلك الجنس سواء زادت قيمته أم نقصت »[48]

وهذا هو رأي أبي حنيفة ، قال الكاساني :

« ولو لم تكسد ولكنها رخصت قيمتها أو غلت لا ينفسخ البيع بالاجماع ، وعلى المشتري أن ينقد مثلها عددا ولا يلتفت إلى القيمة هنا لأن الرخص والغلاء لا يوجب بطلان الثمنية ، ألا ترى أن الدراهم قد ترخص وقد تغلو وهي على حالها أثمان » .[49]

ويلاحظ هنا أن الكاساني يعبر في ذلك عن رأي أبي حنيفة وليس عن رأي أبي يوسف ومحمد وغيرهما . وقال ابن قدامة : « وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيرا مثل إن كانت عشرة بدانق فصارت عشرين بدانق ، أو قليلا . لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فأشبه الحنطة إذا رخصت أو غلت »[50] وقال البهوتي : « إن الفلوس إن لم يحرمها السلطان وجب رد مثلها غلت أو رخصت » .[51]
هذا هو القول الأول . ومنه يتضح أن أصحابه لم يعبأوا بتغير قيمة النقد وذهبوا إلى أن ما يجب على المدين هو مثل ما أخذه عدداً .

وبالبحث في الاعتبارات التي استندوا عليها في القول بذلك وجدنا أنها ترجع إلى ما يلي :

١ ـــ ان ذلك تحقيق العدالة بين الطرفين . فهذا المبلغ هو ما تعاقد عليه وإذن فهو أقرب إلى حق الدائن وقد رأينا بعض عباراتهم تصرح بذلك .

٢ ـــ إن تغير قيمة أو سعر النقود لا يرجع

إلى تغير في ذاتها ، وإنما هو ناتج عن أمر خارجي هو فتور رغبات الناس . ومعنى ذلك أن نقص سعرها لا يعتبر عيبا يوجب الرجوع إلي القيمة . وقد ظهر هذا الاعتبار في ثنايا عباراتهم والتي منها قول ابن قدامة : « لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر » وكذلك قوله : « قال مالك والليث والشافعي ليس له إلا مثل ما أقرضته لأن ذلك ليس بعيب حدث فيها » وكذلك ظهر في قول الزيلعي : « تغير السعر غير معتبر لأنه فتور في رغبات الناس ، وليس منه فوات جزء من العين »(٥٢)

٣ ـــ ظهر من كلام بعض المالكية أنهم قاسوا هذه المسألة على مسألة الجائحة في البيع والقرض .

٤ ـــ كذلك فقد قاس أصحاب هذا الرأي على الحنطة وبقية المثليات فكثيرا ما وجدنا لهم هذه العبارة « فأشبه الحنطة إذا غلت أو رخصت » .

رأي من ذهب إلى التعويل على القيمة وعدم الاعتداد بالمثل :

افتاء وقضاءً في المذهب الحنفي ، وأول من قال به من الأحناف أبو يوسف . وهو كذلك قول كثير من علماء الحنابلة حتى ذهب متأخروهم إلى ترجيحه ، كما أنه رأي في المذهب الشافعي والمذهب المالكي . وهذه بعض أقوال العلماء . يقول ابن عابدين : « وفي البزازية معزيا إلى المنتقى غلت الفلوس أو رخصت فعند الامام الأول ، والثاني أولا ليس عليه غيرها . وقال الثاني ثانيا عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض . وعليه الفتوى ... وقد نقله شيخنا في بحره وأقره فحيث صرح بأن الفتوى عليه في كثير من المعتبرات فيجب أن يعول عليه افتاء وقضاء »(٥٣) وقد تناول ابن عابدين قضية دخول النقود الذهبية والفضية في هذا الحكم وعدم دخولها . فأشار الى ما هنالك من خلاف في المذهب في تلك المسألة ، فمنهم من قصر ذلك على الفلوس ومنهم من عمم الحكم على جميع النقود ومن عباراته التي نقلها عن غيره هنا قوله : « ورأيت في حاشية الشيخ خير الدين الرملي على البحر عند قوله وحكم الدراهم كذلك . أقول يريد به الدراهم التي يغلب غشها كما هو ظاهر ، فعلى هذا لا يختص هذا الحكم بغالب الغش ولا بالفلوس »(٥٤)

وفي المذهب الحنبلي وجدنا ابن تيمية في شرحه للمحرر وفي فتاويه يقول بهذا القول . وقد رجح كثير من علماء المذهب هذا القول كما أشار صاحب المفردات وشارحها وصاحب الانصاف وصاحب الدرر السنية . وقد سبق أن ذكرنا أن الرأي الحنبلي المتقدم لا يعتد بتغير القيمة ما دام لم يحدث شيء في ذات الشيء . فإذا رخص الشيء فلا يعول على ذلك لأنه ليس عيبا . وقد عرض ابن قدامه هذا الموقف بقوله : « قد ذكرنا أن المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا أو كان بحاله ، ولو

كان ما أقرضه موجودا بعينه فرده من غير عيب يحدث فيه لزمه قبوله ، سواء تغير سعره أو لم يتغير . وإن حدث به عيب لم يلزمه قبوله . وإن كان القرض فلوسا أو مكسرة فحرمها السلطان وتركت المعاملة بها كان للمقرض قيمتها ولم يلزمه قبولها سواء كانت قائمة في يده أو استهلكها لأنها لا تعتبر في ملكه . نص عليه أحمد في الدراهم المكسرة وقال : يقومها كم تساوي يوم أخذها ثم يعطيه ، وسواء نقصت قيمتا قليلا أو كثيرا . قال القاضي : هذا إذا اتفق الناس على تركها فأما إن تعاملوا بها مع تحريم السلطان لها لزم أخذها . وقال مالك والليث والشافعي : ليس له إلا مثل ما أقرضه لأن ذلك ليس بعيب حدث فيها ، فجرى مجرى نقص سعرها . ولنا : أن تحريم السلطان لها منع انفاقها وأبطل ماليتها فأشبه كسرها أو تلف أجزائها . وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيرا مثل إن كانت عشرة بدانق فصارت عشرين بدانق أو قليلا لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فأشبه الحنطة إذا رخصت أو غلت »(٥٥) .

نلاحظ أن مبنى هذا القول هو أن تغير السعر ليس بعيب في النقود . ولكن ابن تيمية رحمه الله انبرى لهذا القول موضحا توضيحا شافيا أن تغير السعر أو القيمة يعتبر في حذ ذاته عيبا . بل لقد ذهب إلى أن ذلك هو العيب المتصور في تلك الحالة . ومتى كان عيبا فإنه يمنع الرد بالمثل ويرجع الى القيمة عند ثبوت الدين . ومن الأصول التي اعتمد عليها ابن تيمية في القول بذلك أن اختلاف الأسعار يمنع التماثل .(٥٦) ولأهمية رأي ابن تيمية هذا نعرضه بقدر كبير من التفصيل كما وضحه في شرحه للمحرر وكما نقله عنه شارح المفردات وصاحب الانصاف . ثم عرض كل ذلك صاحب الدرر السنية .(٥٧)

قال ناظم المفردات :

والنص بالقيمة في بطلانها
لا في ازدياد القدر أو نقصانها
بل إن غلت فالمثل فيها أحرى
كدانق عشرين صار عشرا
وشيخ الإسلام فتى تيمية
قال قياس القرض عن جلية
الطرد في الديون كالصداق
وعوض في الخلع والاعتاق
والغصب والصلح عن القصاص
ونحو ذا طراً بلا اختصاص
وقولهم إن الكساد نقصا
فذاك نقص النوع عيب رخصا
قال ونقص النوع ليس يعقل
فيما سوى القيمة ذا لا يجهل
وخرج القيمة في المثلي
بنقص نوع ليس بالخفي
واختاره وقال عدل ماض
خوف انتضار السعر بالتقاضي

وفي شرحه لهذه الأبيات قال شارح المفردات باختصار : يعني أن النص في رد القيمة إنما ورد من الامام فيما إذا أبطلها

السلطان فمنع المعاملة بها ، لا فيما إذا ازدادت قيمتها أو نقصت مع بقاء التعامل بها وعدم تحريم السلطان لها فيرد مثلها سواء غلت أو رخصت أو كسدت . ولكن شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية قال في شرح المحرر قياس ذلك — أي القرض — فيما إذا كانت مكسرة أو فلوسا فحرمها السلطان وقلنا برد قيمتها في جميع الديون . وفي التعليل بوجوب رد قيمة الفلوس إذا كسدت بأن الكساد يوجب النقصان وهو نوع عيب معناه عيب النوع ، إذ ليس المراد عيب الشيء المعين فإنه ليس هو المستحق وإنما المراد عيب النوع ، والأنواع لا يعقل عيبها إلا نقصان قيمتها . وإذا أقرضه أو غصبه طعاما فنقصت قيمته فهو نقص النوع فلا يجبر على أخذه ناقصا ، فيرجع إلى القيمة ، وهذا هو العدل فإن المالين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل . ويخرج في جميع الديون من الثمن الصداق والفداء والصلح والقرض »

وقد قال في الدرر السنية : « إن كثيرا من الأصحاب تابعوا الشيخ تقي في الحاق سائر الديون بالقرض ، وأما رخص السعر فكلام الشيخ صريح في أنه يوجب رد القيمة أيضا ، وهو الأقوى » .

هذا هو رأي ابن تيمية الذي أيده فيه الكثير من علماء المذهب الحنبلي. ومصدر القوة فيه أنه شديد الاقتراب من العدل وعدم الظلم . فالعدل في التساوي والتماثل . والتماثل الحقيقي إنما هو في القيمة والمالية .

ومصدر القوة فيه أيضا ما لفت إليه الأذهان بقوة واقناع من أن تغير السعر هو عيب شأنه شأن العيب في ذات الشيء . وذلك لأن المدين ليس مدينا بشيء معين بذاته ، وإنما هو مدين بنوع . والأنواع لا يعقل عيبها إلا نقصان قيمتها . فعيب الدين إفلاس المدين ، وعيب العين المعينة خروجها عن الكمال بالنقص ، وأما الأنواع فلا عيب فيها بالحقيقة وإنما نقصانها كعيبها . والحق أن هذا من عظيم فقه ابن تيمية رحمه الله .

ومن الأمور اللافتة للنظر أن ابن قدامة رحمه الله مع انتصاره للرأي القائل بعدم الاعتداد بتغير القيمة لأن ذلك في نظره ليس عيبا إلا أنه بنفسه عرف العيوب بأنها « النقائص الموجبة لنقص المالية لأن المبيع إنما صار محلا للعقد باعتبار صفة المالية فما يوجب نقصا فيها عيبا » وإذن فقد ربط العيب بنقص القيمة والمالية وكان عليه أن يكتشف أن نقص مالية الثمن باعتباره أحد العوضين هو الآخر عيب في الثمن لأن الثمن ما جعل عوضا إلا بصفة المالية فيه فما يوجب نقصا فيه يعد عيبا . وقد نقل صاحب الحاوي عن النووي قوله : صحح النووي أن المثل إذا عدم أوعز فلم يحصل إلا بزيادة لم يجب تحصيله »(٥٨)

رأي من ذهب بين التغير الكبير في السعر والتغير اليسير :

قال بهذا الرأي بعض علماء المالكية . فيعتمد على القيمة في التغيرات الكبيرة ولا

يعول عليها في التغيرات القليلة وقد رأينا لبعض علماء الشافعية موقفا قريبا من هذا .

يقول الرهوني في حاشيته معلقا على القول المشهور في المذهب المالكي من رد المثل عند تغير السعر : قلت : وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر جدا حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه ، لوجود العلة التي علل بها المخالف . حيث أن الدائن قد دفع شيئا منتفعا به لأخذ منتفع به ، فلا يظلم بإعطائه ما لا ينفع به »(٥٩)

وقد وجدنا الامام الرافعي الشافعي يقول إن المعول عليه عند تغير السعر هو المثل اللهم إلا إذا كان التغير بحيث يفقد الشيء ماليته وقيمته فعند ذلك يعول على القيمة . « وهذا كله إذا لم يخرج المثل باختلاف المكان والزمان عن أن يكون له قيمة ومالية ، إما إذا أخرج كما إذا تلف عليه الماء مفازة ثم اجتمعا على شط نهر أو بلد أو أتلف عليه الجمد في الصيف واجتمعا في الشتاء فليس للمتلف بذل المثل بل عليه قيمة المثل في تلك المفازة وفي الصيف »(٦٠) ويمكن القول إن التغير الكبير في القيمة يلحق بزوال القيمة كلية .

هذه هي بعض أقوال الفقهاء في الحكم الشرعي عند تغير قيمة الدين وماذا يجب على المدين سداده . وقبل ترجيحنا لما نراه من تلك الأقوال نحب أن نلفت النظر الى بعض النقاط الواردة هنا ومن ذلك :

١ ـــ من الملاحظ أن الفقهاء قد تناولوا مسألة تغير سعر النقود بقدر من التفصيل والوضوح ، فقد احتلت هذه المسألة موقعا كبيرا فيما يعرف بفقه النوازل وهو فقه الفتاوى . فقد أثيرت في المراجع التي تتعلق بهذا الموضوع في مختلف المذاهب الفقهية .

٢ ـــ كذلك فقد تبين لنا أن كلام الفقهاء لم يقتصر على ما كان يعرف بالفلوس بل تعداه إلى النقود الكاملة الذهبية والفضية . فقد نص على ذلك المالكية على لسان الحطاب إذ يقول : « تنبيه : لا خصوصية في الفلوس بل الحكم كذلك في الدنانير والدراهم ... قال في الجلاب : ومن اقترض دنانير أو دراهم أو فلوسا أو باع بها وهي سكة معروفة ثم غير السلطان السكة بغيرها فإنما عليه مثل السكة التي قبضها ولزمته يوم العقد » . وكذلك نص على ذلك ابن عابدين . ونص على ذلك السيوطي بقوله : « فإن وقع مثل ذلك في الفضة فإن اقترض منه أنصافا بالوزن ثم نودي عليها بأنقص أو بأزيد أو بالعدد أو اقترض عددا ثم نودي عليها بالوزن فلا يخفى قياسه على ما ذكرنا في الفلوس »(٦٠) وكذلك وجدنا هذا التعميم في المذهب الحنبلي .

ومعنى ذلك أنه لا مجال لقول من يقول من المعاصرين بأن كلام الفقهاء لم يتناول النقود بل كان قاصرا على الفلوس .

٣ ـــ انطلاقا من النقطة السابقة فإننا لا نستطيع أن نوافق الدكتور نزيه حماد فيما ذهب اليه في بحثه القيم « تغير النقود وأثره

على الديون في الفقه اسلامي » من التفرقة في الأحكام بين النقود وبين الفلوس . وكذلك في قوله : « إن حالة التضخم المالي لم يذكرها الفقهاء في كتبهم ولم يتعرضوا لها في مدوناتهم لعدم وقوعها في عصورهم السالفة . وحقيقة هذه الحالة هي أن يطرأ التضخم المالي بعد العقد وقبل الوفاء ، بحيث تنخفض القوة الشرائية للنقد الثابت دينا في الذمة تجاه السلع والخدمات والمنافع التي تبذل عوضا عنه . والذي يستنتج من كلام الفقهاء في مسألة تغير النقود أن التضخم المالي وحده لا تأثير له على الديون البتة »(٦٢)

إذ طالما أن تناولهم شمل مختلف أنواع النقود فإنه من الضروري أن يكون ذلك متضمنا حالة التضخم المالي لأن معنى تغير سعر النقود هو تغير المستوى العام للأسعار . فهبوط النقود معناه التضخم وارتفاع مستوى الأسعار . هذا بالاضافة إلى أنه في كثير من أقاليم الدولة الإسلامية وفي كثير من عصورها كانت العملات القائمة تعتمد أساسا على الفلوس أو على النقود المخلوطة . كذلك فقد حذر الفقهاء من ابطال العملات إلا من بأس لما في ذلك من اتلاف الأموال وارتفاع الأسعار . وقراءة في كتاب « إغاثة الأمة » للمقريزي ترينا كيف كانت أوضاع النقود في بعض أقاليم الدولة الإسلامية وكيف كان العلماء على وعي كامل بما هو معروف اليوم بالتضخم النقدي .

تعقيب وترجيح :

يمكن القول إن الرأي الثالث هو في حقيقته متفق مع الرأي الثاني . إذ أن واقع الحال لا يخلو عن تغير ما في أسعار النقود وغير خاف أن التغيرات الطفيفة غير منظور لها عند جميع الفقهاء .

ومن جهة ثانية فإن هذا الرأي الثالث يحمل نقاط ضعف ونقاط قوة ، فهو من جهة لا يحدد متى يكون التغير كبيرا ومتى يكون قليلا . ولكنه من جهة أخرى له ميزة عملية حيث لا يلجأ إلى القيمة عند أي تغير وإن قل في قيمة النقود لما في ذلك من التقيد في التعاملات .

أما القول الفقهي الذي ذهب إلى عدم الاعتداد بالتغير في السعر فإنه مع شهرته وسعة انتشاره بين الفقهاء إلا أنه في نظري يستند إلى حجج قد لا يثبت معظمها عند التمحيص .

فمثلا نجد أن أهم حجة استند إليها هي العدل . ومبدأ العدل وعدم الظلم مبدأ حاكم في الشريعة ، بل والأقوال الثلاثة تستند إلى هذا المبدأ . ولكن هل القول بالرأي الأول يحقق العدل فعلا ؟ وأي عدل في أن يقرض إنسان إنساناً مبلغا من النقود له قيمة مالية معينة ثم يحصل في نهاية الأجل على قيمة مالية مغايرة تماما زيادة أو نقصانا !!!

وهل من العدل أن يراعى جانب الصورة والشكل ويهمل جانب الموضوع والحقيقة .

إن العدل في التماثل ، ولا تماثل في الحقيقة بين أموال مختلفة القيمة .

كذلك فقد اعتمد هذا الرأي على أن تغير القيمة وحده ليس بعيب في ذات الشيء ولا بميزة فيه وإنما هو مجرد فتور في رغبات الناس . وهذا أمر خارجي وغير منضبط . فكيف يترك المثل ويعدل على القيمة ؟ وقد تولى ابن تيمية رحمه الله مهمة الرد الشافي على تلك المقولة . ثم إن إلحاق تغير القيمة الجائحة إلحاق من بعيد ، فتغير القيمة حدث والدين في ملك المدين وتحت حيازته فإن كان بنقص فقد تعيب في ملكه فكيف يتحمله الدائن ؟ وإن كان بزيادة فقد زاد في ملكه الشرعي فكيف يطالب به الدائن ؟ ثم إننا وجدنا ــ حسب فهمنا ــ قدرا من التضارب في هذا الموقف . فقد ذهب إلى أن تغير القيمة إن كان بسبب تغير المكان فإنه يعتد به . فكيف يعتد به ولا يعتد بتغير نتج عن تغير الزمان مع أن النتيجة فيها واحدة وهي تغير السعر والقيمة . وهناك غموض وتضارب من نوع آخر. وذلك أنه بتتبع أقوال الفقهاء في هذا الموضوع وجدنا أن أصل البحث قد دار على المال المثلي والمعين ثم جاء تناولهم للدين النقدي من باب التفريع . وقد قالوا إن المدين بمال مثلي يرد مثله . وفي تحديدهم للمثلية وعناصرها قالوا : المثلية في القدر والصفة . قال الدردير في شرحه لمختصر خليل : « وردُّ المقترض على المقرض مثله قدرا وصفة »[٦٣] فإذا ما طبقنا ذلك على النقود باعتبارها مثلية فإن المطلوب هو رد نقود تماثل النقود الأصلية في المقدار والصفة . فإذا ما أدركنا أن الصفات التي يلتفت إليها في النقود خاصة النقود الورقية هي الصفات المعنوية وليست الصفات الذاتية ، فلا يعيب النقد أن تكون ورقية قديمة أو مقطوعة قطعا لا يضر برواجها وقبولها ، وإنما يعيبه عدم قبوله أو هبوط قيمته . وإذن فتطبيق القاعدة العامة المطبقة على الأموال المثلية يقتضي أنه عند تغير قيمة النقود زيادة أو نقصا فإن ذلك يعد تغيرا في صفة جوهرية لها وحينئذ لا يقضي بالمثل وإنما يرجع إلى القيمة . ولكن قولهم السابق في النقود يخالف ذلك ، مما يتضمن قدرا من اللبس والغموض .

ونحن مع اعترافنا الكامل بالمنزلة العالية لابن رشد بين الفقهاء إلا أننا لا نقره على كثير مما ورد في فتواه المشار إليها سلفا . فقد تمسك بحجة عدم أكل المال بالباطل ، وهي حجة صحيحة ولكنها لا تخدم فتواه في شيء . فإذا كان لشخص دين في ذمة شخص ناتج عن بيع أو قرض ثم جاء الحاكم عند السداد وغير العملة بعملة جديدة وأبطل السابقة وأصبحت لا قيمة لها ولا قدرة شرائية أي أنها صارت كلا شيء فهل يقال ليس للدائن إلا العملة التي وقعت عليها المعاملة ، والحال أنها صارت عند السداد لا قيمة لها !!! وهل القول بذلك لا يعتبر من باب أكل المال بالباطل ؛ وإن لم يكن كذلك فأين هو ثمن البيع أو بدل القرض ؟!!

والحق أن قول الفقيه في فتوى ابن رشد الذي يقضي بأن يأخذ الدائن مثل عملته من السكة الجديدة وأن المدين لا يجب عليه غير ذلك . هذا القول هو الآخر غير مسلم به ، فقد تكون السكة الجديدة أقل أو أكثر من السكة القديمة قبل أن تلغى . وإذن فالقول الذي يحقق العدل ويبعد الضرر هو أن يكون للدائن قيمة دينه . وابن رشد في رده لهذا القول معتمدا على أن القول بذلك يؤدي إلى القول بأنه إذا غير الحاكم المكاييل أو الموازين فليس على المدين إلا الكيل أو الوزن الأخير . في رده بذلك لقول الفقيه المذكور قد حالفه التوفيق . ولكن هذه الحجة لا تصلح للاعتماد عليها في فتوى ابن رشد برد ما وقعت به المعاملة في النقود . فالفرق واضح كل الوضوح . فتغير العملة معناه إبطال القديمة وزوال ماليتها أما تغير المكاييل والموازين فلم تبطل مالية الموزون أو المكيل إذ كل ما حدث هو تغير الميزان أو المكيال لكن الأموال المكيلة أو الموزونة باقية على ماليتها ، وفي مثل ذلك لا يكون للدائن حقه بالمكيال أو الميزان الجديد بل القديم .

في ضوء هذا العرض نرى أن الأقرب إلى روح الشريعة ومقاصدها وقواعدها من العدل وعدم الظلم هو الرأي الثاني . وطبيعي أن الرأي الثالث يمكن اعتباره متفقا مع الثاني كما سبق أن أشرنا .

فإذا تغير سعر النقود أو قيمتها فقد زال التماثل ويكون المعول عليه عندئذ هو قيمة الدين يوم ثبوته . خاصة إذا ما وضعنا في حسباننا أن مبنى عقود المعاوضة على التساوي في المالية بين العوضين . فكل من الطرفين يعتقد أن ما حصل عليه مساو لما دفعه إن لم يكن أكبر . وجوهر التساوي في الأموال هو ماليتها الاقتصادية يضاف إلى ذلك أن عمليات الائتمان من العمليات التي لا يستغني عنها مجتمع لا في شئونه الاقتصادية ولا في شئونه الاجتماعية . فهي حاجة عامة لا يسع مجتمع الاستغناء عنها . وفي ظل التقلبات الكبيرة في قيمة النقود تنكمش تلك العمليات . وفي ظل الاتجاه الهبوطي المستمر في قيمة النقود الذي نعيشه منذ سنوات عديدة فإن إلزام الدائن بأخذ مثل دينه عددا سوف يجعله يحجم عن هذه العملية مع أهميتها أو يقدمها في ظل وصفيات محرمة ولا يقرها الشرع . وإذا كان العلماء قد قالوا إن على المستعير أن يتحمل عبء رد الاعارة دون أن يتحمل المعير شيئا من ذلك حتى لا ينصرف الناس عن الاعارة وهي هامة فإن قولنا بالتعويل على القيمة هو أحق وأولى . يقول الرافعي : « ... وأيضا فإن الاعارة نوع بر ومعروف فلو لم تجعل مؤنة الرد على المستعير لامتنع الناس عن الاعارة »(٦٤)

إذن نحن نميل إلى عدم الأخذ بالرأي القائل بالتعويل على المثلية « العدد » دون التفات إلى تغير القيمة . ولكن ماذا عن طبيعة المبلغ المسدد ؟ وهل هو من نفس العملة مع اختلاف العدد ؟ أم من عملة

أخرى أو مال آخر مغاير لجنس الدين وموافق له في القيمة ؟

قال العلماء عليه أن يدفع القيمة . والقيمة هي مال مساو في المالية مخالف في الجنس . فقيمة مبلغ ألف جنيه هي مقدار من المال مساو في المالية للألف جنيه ولكنه مغاير له في جنسه . ومعنى ذلك أن من عليه دين نقدي فإنه يدفع عنه سلعا أو خدمات أو نقوداً من عملة أخرى . ولقد قال العلماء بذلك خشية الوقوع في الربا ، حيث في السداد بنفس جنس المال مع اختلاف العدد ضرب من الربا إذا ما كان المالان ربويين .

فمن عليه دين من فلوس فليسدد قيمته من الفضة أو الذهب ومن عليه دين من فضة فليسدد قيمته من ذهب . وبالمثل نقول : من عليه دين بالجنيهات يسدد قيمتها ذهبا أو فضة أو عملة أجنبية طبقا لما استقر عليه من أن العملات الورقية هي أجناس بحسب اختلاف بلد الاصدار .(٦٥)

ولكن أليس من سبيل إلى السداد بنفس العملة مع اختلاف العدد ؟ وألا يمكن النظر إلى اختلاف قيمة العملة الواحدة كما لو كان اختلاف إصدار ؟ خاصة وأن السداد بمال عيني غير نقدي قد لا يتمشى وحاجة الدائن كما أن السداد بعملة أجنبية ليس متاحا في كل الأوقات .

نترك الاجابة على هذه التساؤلات لفقهائنا فهم أهل الاختصاص بالتعرف على الأحكام الشرعية العملية . ولكنا نثير هنا مسألة طريفة أثارها الإمام السيوطي في الحاوي قد يكون لها دلالة هنا . قال السيوطي : « فإذا اقترض منه رطل فلوس فالواجب رد رطل من ذلك الجنس سواء زادت أم نقصت ... وقولي من ذلك الجنس احتراز من غيره كأن أخذ بدله عروضا أو نقدا ذهبا أو فضة وهذا مرجعه إلى التداخل أيضا فإنه استبدال وهو من أنواع البيع ولا يجد فيه واحد منهما فإن أراد أخذ بدله فلوسا من الجدد المتعامل بها عددا **فهل هو من جنسه لكون الكل نحاسا** أولا لاختصاصه بوصف زائد وزيادة قيمة ؟ محل نظر ، والظاهر الأول لكن لا إجبار فيها لاختصاصها بما ذكر ، فإن تراضيا على قدر فذاك وإلا فلا يجد المدين على دفع رطل منها لأنه أزيد قيمة ، ولا يجبر الدائن على أخذ قدر حقه منها عددا لأنه أنقص وزنا »(٦٦)

والشاهد هنا ما أشار إليه السيوطي من أنه عند اختلاف القيمة يمكن السداد بنفس العملة مع الزيادة أو النقص لأن العملتين صارتا جنسين لاختصاص إحداهما بوصف زائد »

مدى إمكانية التراضي بين الطرفين عند سداد الائتمان :

هذه المسألة على جانب من الأهمية في موضوعنا لأنه من باب التيسير فتح باب التراضي أمام الطرفين على سداد مقدار معين من الأموال دون اللجوء إلى القضاء ، خاصة

في التعاقدات الائتمانية الاجتماعية أو الاقتصادية صغيرة الحجم . فقد يكون من الأسهل عليهما أن يتراضيا عند السداد على مبلغ ما في ضوء المستوى السائد للأسعار فما هو موقف الشريعة من ذلك ؟

يمكن القول إن الفقه لا يمانع في مثل ذلك ، وإذا كان من حق الطرفين أن يتراضيا عند السداد على دفع ما هو أكبر أو أقل من الدين فمن باب أولى لهما الحق في التراضي سداد قيمة الدين . يقول السيوطي في معرض حديثه في هذا الموضوع : « وقولي فالواجب إشارة إلى ما يحصل عليه من الجانبين ، هذا على دفعه وهذا على قبوله ، وبه يحكم الحاكم . أما لو تراضيا على زيادة أو نقص فلا إشكال ، فإن رد أكثر من قدر القرض جائز بل مندوب ، وأخذ أقل منه إبراء من الباقي »(٦٧)

وقد نقل صاحب الدرر فتوى الشيخ عبد الله أبا بطين وفيها يقول : « وكثير من الأصحاب تابعوا الشيخ تقي الدين في إلحاق سائر الديون بالقرض ، وأما رخص السعر فكلام الشيخ صريح في أنه يوجب رد القيمة أيضا ، وهو الأقوى ، فإذا رفع إلينا مثل وسطنا بالصلح بحسب الإمكان »(٦٨)

المطلب الرابع : موقف الإسلام من الاتفاق على تثبيت قيمة الدين عند التعاقد

ما معنى ذلك ؟ وما أهميته الاقتصادية ؟ وما حكمه الشرعي ؟

تساؤلات ثلاثة أساسية يحاول هذا المطلب الإجابة عليها .

أولا : المقصود بتثبيت قيمة الدين عند التعاقد :

يقصد بذلك أن يتفق الدائن والمدين عند ثبوت الائتمان على أن يكون المعول عليه عند السداد هو القيمة أو القوة الشرائية الحالية للدين . بمعنى الاتفاق على أن يكون ما يسدد هو هذه القيمة الحالية للنقود ، وليست قيمتها عند السداد .

فإذا كانت قيمة النقود حاليا هي ٨٠٠ وحدة قوة شرائية فعند السداد يدفع المدين نفس هذه القيمة بغض النظر عما إذا كان مبلغ الدين عند السداد له هذه القيمة أو أقل أو أكثر .

هذا هو ما نقصده بالاتفاق على تثبيت قيمة الدين عند التعاقد . فهو بعبارة أخرى الاتفاق على أن يكون التعامل منظورا فيه إلى الجانب الحقيقي للدين وليس الى الجانب النقدوي « العددي » أي الاتفاق على عزل تأثير الأسعار .

ثانيا : الأهمية الاقتصادية لهذا الاجراء :

من الأمور المتفق عليها سواء من الناحية الفقهية أو الناحية الاقتصادية أن عقود المعاوضة المالية مبناها على مالية العوضين من جهة وعلى التساوي التقريبي بين هاتين الماليتين من جهة أخرى . قال ابن قدامة : « إنما صار المبيع محلا للعقد باعتبار صفة المالية »[٦٩] وقال الطحاوي : « البيع مبادلة شيء مرغوب بمثله على وجه مفيد »[٧٠] وقال خليل : « القرض إعطاء متمول في عوض متماثل صفته قدرا »[٧١] فالبائع والمشتري كل منهما يرى أن ما يحصل عليه من عوض هو على الأقل مساو لما دفعه والمقرض والمقترض يعتقد كل منهما أن ما سيدفعه مساو في ماليته لما سيحصل عليه .

وما دام الأمر كذلك فكيف يتصور أن يقدم إنسان لآخر ائتمانا بقيمة مالية معينة دون أن يكون على قناعة تامة بأنه سيحصل على نفس هذه القيمة عند السداد ؟

ولا شك أن تحقق ذلك يتوقف على ثبات قيمة النقود أو الاتفاق المسبق على عزل تأثير الأسعار . أما إذا لم يكن هذا ولا ذاك فغالبا مالا تتم عمليات الأئتمان خاصة في التعاقدات كبيرة الحجم . وإذا ما تمت فغالبا ما تكون بشروط مجحفة لأحد الطرفين . ولذا نجد من الأهمية بمكان أن يكون هناك تحديد واضح من الطرفين على قيمة الدين الحالية وعلى سدادها هي .

ثالثا : الحكم الشرعي لهذا الاجراء :

تبين لنا أنه من الناحية الاقتصادية يتطلب اتمام التعاقدات الائتمانية المعرفة الواضحة بمالية العوضين وبتساويهما بقدر الامكان . حتى يكون كل من الطرفين على دراية كاملة بما حصل عليه وما يدفعه . فهل يجوز شرعا أن يتفق الطرفان على تثبيت قيمة الدين والتعويل عليها عند السداد ؟

مبدئيا نحن نؤمن بأن الإجابة على هذا التساؤل موكولة إلى أهل الفقه فهم أهل الاختصاص . ومع التسليم بذلك إلا أننا نحاول هنا بالاعتماد على ما تحت أيدينا من مراجع فقهية أن نجيب على هذا التساؤل .

في اعتقادي — وقد أكون مخطئا في ذلك — أن مثل هذا التصرف جائز . وذلك للاعتبارات التالية :

١ — ليس في هذا الاجراء إلحاق ضرر بأي من طرفي العقد ولا بغير طرفيه . فكل ما جاء به هذا الاجراء هو الاتفاق على الالتزام بهذه القيمة المالية المبرم بها العقد .

٢ — ليس في هذا الاجراء من الغرر ما يفسد التعاقدات . بل إنه في اعتقاد الباحث يباعد بين العقد وبين الغرر والمغامرة ، إذ في ظل التقلبات الكبيرة في قيمة النقد فإنه عند السداد قد يقمر هذا وقد يقمر ذاك والاتفاق المسبق يمنع ذلك .

٣ — ليس ثمة ما يؤدي الى التنازع بين الطرفين مستقبلا . فهما متفقان على قيمة

مالية معينة وملتزمان بها قبولاً وسدادا . وعلى العكس من ذلك فإن عدم الاتفاق المسبق على هذا سوف يؤدي لا محالة الى التنازع مستقبلا هذا يريد سداد الأقل وهذا يريد الحصول على الأكبر . ولذلك نص الفقهاء على ضرورة أن يتم الاتفاق الكامل بين الطرفين في التعاقدات الآجلة حول الزمان والمكان والمقدار والصفة وكل ما من شأنه الابعاد عن المنازعة .(٧٢)

ومن جهة أخرى فقد نص الفقهاء على أن المعول عليه في تحديد الثمن هو مكان العقد وزمانه . يقول ابن عابدين : « مطلب : يعتبر الثمن في مكان العقد وزمنه . قال في مجمع الفتاوى : باع عينا من رجل بأصفهان بكذا من الدنانير فلم ينعقد الثمن وجد المشتري ببخارى يجب عليه الثمن بعيار أصفهان فيعتبر مكان العقد، وتظهر ثمرة ذلك إذا كانت مالية الدينار مختلفة في البلدين ، وتوافق العاقدان على أخذ قيمة الدينار لفقده أو كساده في البلدة الأخرى فليس البائع أن يلزمه بأخذ قيمته إذا كانت أكثر من قيمته التي في أصفهان ، وكما يعتبر مكان العقد يعتبر زمنه أيضا ، فلا يعتبر زمن الايفاء لأن القيمة فيه مجهولة وقت العقد »(٧٣)

وأخيرا فإنه إذا كان المعول عليه هو القيمة فالاتفاق المبدئي على التعويل على هذه القيمة أمر سائغ . يبقى أمامنا أن نعرض للوسائل التي يمكن من خلالها الاتفاق على تثبيت قيمة الدين . وهل من الممكن استخدام « سعر الفائدة » المعروف حاليا وسيلة لذلك . وهذا ما يتناوله المطلب التالي :

المطلب الخامس : وسائل تثبيت قيمة الدين ومدى صلاحية سعر الفائدة لذلك

ربط الدين بالمذهب :

ومعناه أن يجري عند التعاقد الائتماني تحديد مقدار الدين النقدي بمقدار من الذهب مساو له في القيمة . فمثلا دين مقداره مئة ألف جنيه ، يقال ما مقدار ما يساويه من الذهب ؟ فيقال : مثلا عشرة آلاف جرام من ذهب عيار (٢١) . هنا يتفق الطرفان على أن يسدد المدين عشرة آلاف جرام من الذهب أو قيمتها من النقد أو من أي سلعة أخرى .

وتجدر الاشارة هنا إلى أن من قال من العملة بالتعويل على القيمة عند تغير سعر العملة . قالوا ينظر إلى ما كان يساويه الدين عند ثبوته من ذهب أو فضة ثم تدفع هذه القيمة ذهبا أو فضة حسب نوعية الدين الثابت في الذمة . فإذا كان فلوسا يقوم بالذهب أو بالفضة ويدفع قيمته من أي منهما ، وإن كان ذهبا قوم بالفضة وإن كان فضة قوم بالذهب . فمثلا هناك دين لشخص على آخر مقدار ١٠٠٠ فلس وكان سعر الصرف عند ثبوت الدين بين الفلس والدينار الذهبي هو ١٠٠ : ١ وعند السداد هبط سعر الفلوس فأصبح سعر الصرف

بينهما هو ٢٠٠ : ١ فقد قال العلماء الذين يعولون على القيمة عليه أن يسدد ١٠ دنانير من الذهب ، لأنه لو سدد فلوسا متساوية في العدد فسيرد ألفا قيمتها نصف قيمة الدين ، ولو سدد فلوسا متساوية في القيمة فسيرد ألفين .

هل يجوز الاتفاق على ذلك عند ثبوت الدين ؟

علينا أن نلاحظ أن الحال الآن اختلف عما كان عليه زمن الفقهاء القدامى . فقد كان الذهب والفضة نقودا . والآن قد خرجا من التعامل النقدي على المستوى المحلي ، ولم يبق من النقود في الدولة إلا نقد واحد . ومعنى ذلك أن كلا من الذهب والفضة قد عادا سلعتين عاديتين بين الأفراد . والمغزى من تلك الملاحظة أن الربط بهما أو الرجوع إليهما في زمن الفقهاء كان ربطا بنقد أي أن الدين هناك قد ربط وجددت قيمته بقوة شرائية عامة . أما الدين في زمننا الحاضر إذ يربط بالذهب مثلا فإنه يربط بسلعة عادية وليس بقوة شرائية عامة . فإذا ربطنا الدين به وليكن مثلا مائة جرام عند ثبوت الدين . فقد يكون سعر الجرام عند السداد مغايرا لسعره عند ثبوت الدين وفي الوقت نفسه يكون وضع القوة الشرائية العامة أو قيمة النقود مغايرا لذلك كل المغايرة . فقد هبط سعر الذهب وفي الوقت نفسه تكون قيمة النقود مرتفعة . ومحصلة ذلك أن الدائن عندما يسترد دينه المربوط بالذهب في ظل الوضع الحالي فإنه قد يحصل على قوة شرائية مغايرة تماما للقوة الشرائية التي دفعها . وما ذلك إلا لأنهما ربطا الدين بسلعة عادية لا بقوة شرائية عامة . هذه الملاحظة يجب أن تؤخذ في الحسبان عند طرح وسائل تثبيت أو ربط الدين .

وقد يجاب عن ذلك من نواح ثلاث : أولا أن الذهب بأصل خلقته هو نقد كما قال الفقهاء حتى ولو خرج الناس على التعامل به . وثانيا أن الخروج الحالي على التعامل بالذهب هو خروج جزئي فقط فمازال الذهب هو النقد العالمي المعترف به من كل الدول بلا منازع . وثالثا أن تغيرات أسعار الذهب مهما كانت فهي في الغالب محدودة نسبيا من جهة ، ومن جهة أخرى فهي متمشية في اتجاهها مع المستوى العالمي للأسعار من جهة ثانية .

ومن الأمور التي قد تثار هنا أيضا أن النقود الورقية إذ تربط عند الائتمان بالذهب أو بغيره فإنها بذلك تفقد أهم خاصية للنقود ، بل تفقد جوهر النقدية فيها وهي أن يقوم بها غيرها لا أن تقوم هي بغيرها . ومع تسليمنا بوجاهة هذا الاعتراض إلا أنه يمكن أن يجاب بأن النقود الورقية مع ربطها في عمليات الائتمان بغيرها إلا أنها تظل هي الثمن وهي النقد بوجه عام . غاية الأمر أنه لشدة تقلبات قيمتها ربطت بالذهب في عمليات الائتمان .

يضاف إلى ذلك أن عملية التقويم بين الذهب والفضة يوم أن كانا نقودا هي عملية

واردة وقائمة ، وكثيرا ما كان يقوم أحدهما بالآخر في باب الزكاة وغيرها .[٧٤] ومع ذلك فلم يخرج أي منهما بذلك عن النقدية .

والحق أن هذا الاعتراض إن دل على شيء فإنما يدل على حقيقة الضعف الذي يعتري النقود عندما تفقد الثبات النسبي في قيمتها . وهذا ما يجعلنا نصر على أن الوضع الأمثل لمواجهة هذه الظاهرة هو تطبيق واستخدام الأدوات الاسلامية التي أمر بها الإسلام . والتي من شأنها أن تحقق أكبر قدر ممكن من ثبات قيمة النقود .

استخدام الأرقام القياسية للأسعار :

قد تكون هذه الوسيلة هي أقرب الوسائل إلى تحقيق العدل من غيرها . إذ من خلالها يربط الدين ربطا مباشراً بقوته الشرائية . وذلك أنه — كما سبق أن أشرنا — فإن قيمة النقود تتبلور في مقدرتها على الحصول على السلع والخدمات . ومعروف أن تلك القدرة الشرائية للنقود تتوقف على الأسعار السائدة لتلك السلع والخدمات ، فتزيد قيمة النقد بهبوط مستوى الأسعار وتقل بارتفاعه .

والأداة التي يقاس بها مستوى الأسعار هي ما يعرف بالرقم القياسي للأسعار . وارتفاع الرقم القياسي للأسعار معناه تماما انخفاض قيمة النقود ، والعكس صحيح .

وبوجه عام يمكن القول أن طريقة استخدام الأرقام القياسية في حساب القوة الشرائية للنقود في لحظة ما أن نقسم الرقم القياسي للأسعار في لحظة الأساس « ثبوت الدين » وهو ما يساوي احصائيا ١٠٠ على الرقم القياسي للأسعار الذي نريد حساب القوة الشرائية للنقود أو قيمتها فيه وهو زمن سداد الدين ثم نضرب في ١٠٠ .

فمثلا إذا كان الرقم القياسي للأسعار عند سداد الدين هو ١٢٥ فإن معنى ذلك أن النقود هبطت في تاريخ السداد عنها في تاريخ ثبوت الدين . وأن قيمتها عند السداد هي :

$$\frac{١٠٠ \times ١٠٠}{١٢٥} = ٨٠\%$$ من قيمتها في تاريخ ثبوت الدين

ومهما يكن من أمر فإن الأرقام القياسية للأسعار بما هي عليه من صيغ متنوعة يمكنها أداء تلك المهمة على خير وجه ممكن . وبرغم ما تمتلكه تلك الوسيلة من إمكانيات إلا أنه يعتريها الكثير من الصعاب ، والتي منها ضرورة توفر هذه الأرقام القياسية للأسعار ليس على مستوى الشهر إن لم يكن الأسبوع .

كذلك ضرورة أن يكون طرفا التعاقد على علم كامل بها . وهذا وذاك قد يكون أي منهما غير متاح في كثير من الدول وبين كثير من الأفراد . وإن كان لذلك من معنى فإنه يعني أنه لا مناص من الاجتهاد في تطبيق كل ما من شأنه أن يحقق للنقود أكبر قدر ممكن من الثبات في قيمتها . وقد قدم الإسلام في ذلك الشيء الكثير .

استخدام سعر الفائدة :

أثير في الأوساط العلمية الغربية بل والإسلامية مسألة استخدام سعر الفائدة كأداة لتثبيت قيمة والتعويض عما يلحقها من تآكل من جراء التضخم .[٧٥]

وفي الفقرات التالية نعرض وجهة نظرنا مجملة في هذا الموضوع .

١ ـــ يتكون سعر الفائدة بنظامه المعهود ماليا باعتراف خبراء الاقتصاد من مجموعة من العناصر[٧٦] هي : عنصر يمثل مقابل انخفاض قيمة القرض نتيجة للتضخم وهو ما يعبر عنه « Expected Inflation » وعنصر مقابلة مخاطر عدم السداد وهو ما يعبر عنه « Risk Default » وعنصر مقابلة نفقات ومصاريف الاقراض . وعنصر مقابلة انتاجية القرض وهو ما يسمى بسعر الفائدة الصافي « Pure Rate » . وإذن فعند تحديد سعر الفائدة على الائتمان تؤخذ كل تلك العناصر في الحسبان .

٢ ـــ سعر الفائدة هو سعر زمني ، بمعنى أنه يحسب على الفترة الزمنية المنقضية من بدء الدين حتى سداده وبطول المدة يزيد مقدار الفائدة ، والعكس صحيح . فالمبلغ إذا بقي عامين مقدار فائدته ضعف مقدار الفائدة عليه لو مكث عاما واحدا .

٣ ـــ سعر الفائدة الحالي هو سعر موجب عادة ، يحدد عند التعاقد على حين أن اتجاه التغير في قيمة النقود ، ومقدار هذا التغير قد يكون غير ذلك كما قد لا يكون ثابت الاتجاه . وبعبارة أخرى فإنه لا يرتبط باللحظة التي تكون عليها قيمة الدين عند السداد . فقد يتفق عليه اتجاها ومقدارا ، ثم عند لحظة السداد نجد أن قيمة النقود في حال مغايرة لما توقعه المتعاقدان .

في ضوء تلك الملاحظات فإننا نرى أن سعر الفائدة بنظامه المعهود لا يصح شرعا استخدامه ، إذ من بين عناصره ما يعتبر ربا بلا خلاف ، ومنها ما هو ربا عند جماهير العلماء . فهل يمكن أن يتخلص من تلك العناصر ولا يبقى إلا عنصر مقابلة تغير قيمة النقد ؟ وهل إذا تحور إلى ذلك يظل سعر فائدة كما هو معهود ومعلوم !!! ومن ناحية أخرى فإن نظامه الحالي يعتمد على الزمن وحجمه . وهو بهذا لا يصلح أداة للتعويض عن التضخم . لأن الأداة الصالحة لذلك هي ما تعتمد على لحظة زمنية معينة هي لحظة السداد بغض النظر عن طول مدة الائتمان من جهة وبغض النظر عما كانت عليه قيمة النقود خلال فترة الدين . فهل يتفق هذا والنظام المعهود لسعر الفائدة !!

يضاف إلى ذلك أن استخدام سعر الفائدة هو إحالة للحاضر إلى المستقبل . وما الذي يدرينا بالضبط عما سيكون عليه الحال لحظة السداد حتى نحدده ونتفق عليه عند التعاقد .

وعلينا أن نضع في أذهاننا جيدا أن ما يمكن استخدامه هو ما يحقق التحديد

الدقيق للقوة الشرائية للدين عند ثبوته . ويلتزم كل من الدائن والمدين على أن تكون هذه القيمة هي محل السداد بغض النظر عما يطرأ عليها مستقبلا . وقد يكون أفضل وسيلة لتحقيق ذلك هي الأرقام القياسية للأسعار . وإذا ما سلمنا بترجيح واستخدام الرأي الفقهي الذي يعول على القيمة . فإن التحدي الحقيقي أمامنا هو في اكتشاف الوسيلة المثلى لتحقيق ذلك . وما أرانا بعاجزين عن ذلك متى شحذت العزائم وخلصت النوايا .

خاتمة :

يعتبر هذا البحث إثارة للاهتمام بقضية حيوية في عالمنا الحاضر حيث التقلبات الكبيرة والحادة في قيمة النقود . وفي ظل هذا التقلب إما أن تتوقف العمليات الائتمانية ، وهذا ما لا طاقة لمجتمع به ، وإما أن تتم في وضع من الإضرار وعدم العدل . وفي هذا أيضا ما فيه من المضار .

ومواجهة هذه الظاهرة مواجهة مثلى إنما تكون بتطبيق الأحكام الإسلامية في المجالات الاقتصادية . ولكن إلى أن يتم ذلك فإن المجتمع في حاجة إلى وسيلة لتعقيم آثار تلك الظاهرة ونتائجها شريطة أن تكون وسيلة مشروعة .

وفي هذا البحث عرضنا عرضا كليا للأدوات التي قدمها الإسلام والتي من شأنها أن تحقق أكبر قدر ممكن من ثبات قيمة النقود .

ثم تناولنا مواقف الفقهاء في حالة ما إذا تغيرت قيمة الدين عند سداده عنها عند ثبوته . واتضح لنا أن هذه المسألة كانت حية في أذهان فقهائنا . وقد تناولوها على اختلاف مذاهبهم وعصورهم . كما اتضح لنا أنها مسألة جدلية أو خلافية ، تنوعت حيالها المواقف الفقهية ، فمن قائل لا اعتداد إلا بمثل الدين من حيث العدد ، ومن قائل لا اعتداد إلا بقيمة الدين عند ثبوته ، ومن قائل بالتمييز بين التغير الكبير في القيمة والتغير القليل . ومن حقنا والحال كذلك أن نعمل وفقا لأي رأي متى رأيناه يحقق لنا مصالحنا بدرجة أكبر .

والأمر الذي لا جدال فيه حاليا أن عمليات الائتمان أمام تحد خطير . وإذا لم نجد لها مخرجا شرعيا فإما أن تنكمش وإما أن تسلك مسالك غير شرعية .

ولذلك فإنني أنتهز هذه الفرصة لأهيب بالمجامع الفقهية ومراكز البحوث المعنية أن تولي تلك المسألة اهتمامها وعنايتها . وهي جديرة بأن تخصص لها ندوة أو مؤتمرا يجمع بين رجال الفقه ورجال الاقتصاد لتناول هذه المسألة من كافة جوانبها حتى تتضح وتنجلي أبعادها ، ونصل فيها إلى موقف جلي واضح يرضى ربنا ويحقق مصلحتنا .

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

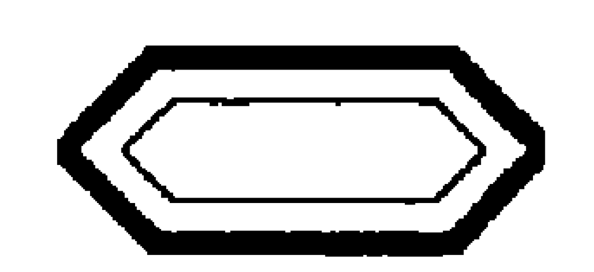
المصـــادر

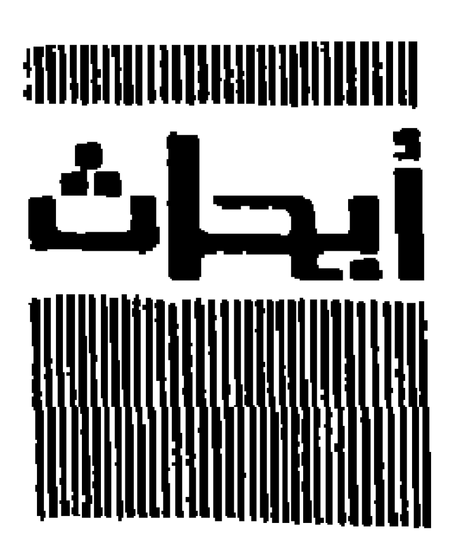
١ ـــ سورة البقرة : الآية رقم ٢٨٢
٢ ـــ سورة البقرة : الآية رقم ٢٨٣
٣ ـــ رواه البخاري وغيره .
٤ ـــ رواه أحمد وأبو داود .
٥ ـــ دكتور حازم البيلاوي نظرية النقود . ص ١٤ . منشأة المعارف الاسكندرية ـــ دكتور أحمد جامع ـــ النظرية الاقتصادية . جـ ص ٢٤ . دار النهضة العربية ـــ القاهرة .
٦ ـــ السرخسي ـــ بدائع الصنائع ـــ جـ ٢ ص ٨٤٣ . نشر زكريا يوسف القاهرة .
٨ ـــ ابن حزم ـــ المحلي ـــ جـ ٩ ص ٥٢٠ مكتبة الجمهورية العربية المتحدة ـــ القاهرة .
٩ ـــ لمزيد من التفصيل تراجع رسالتنا للدكتوراه « تمويل التنمية في الاقتصاد الاسلامي » كلية التجارة ـــ جامعة الأزهر .
١٠ ـــ ابن رشد ـــ بداية المجتهد ـــ جـ ١ ص ٢٥١ ـــ مكتبة الحلبي .
١١ ـــ ابن القيم ـــ اعلام الموقعين ـــ جـ ٢ ص ٥٦ مكتبة الكليات الأزهرية .
١٢ ـــ القرافي ـــ الفروق ـــ جـ ٣ ص ٢٥٠
١٣ ـــ الغزالي ـــ احياء علوم الدين . جـ ٤ ص ٨٩ .
١٤ ـــ الكاساني ـــ بدائع الصنائع ـــ جـ ٢ ص ٨٢٩
١٥ ـــ الغزالي ـــ احياء علوم الدين ـــ جـ ٤ ص ٩١
١٦ ـــ لمزيد من التفصيل ينظر للكاتب « دروس في الاقتصاد الاسلامي » ص ٣٢٩ وما بعدها ـــ مكتبة الخانجي ـــ الرياض ١٣٠٤ هـ
١٧ ـــ د . محمد زكي شافعي ـــ مقدمة في النقود والبنوك ـــ ص ٢ . دار النهضة العربية ١٩٧٨ .
١٨ ـــ ابن القيم ـــ أعلام الموقعين ـــ جـ ٢ ص ١٥٦ مرجع سابق .
١٩ ـــ رواه البخاري ـــ انظر فتح الباري . جـ ص ٤٣ . نشر دار الانقاء ـــ الرياض .
٢٠ ـــ رواه أبو داود .
٢١ ـــ رواه أبو داود وابن حبان في صحيحه ، والحاكم .
٢٢ ـــ القاضي أبو يعلي ـــ الأحكام السلطانية . ص ١٨١ . مكتبة الحلبي .
٢٣ ـــ النووي ـــ روضة الطالبين . جـ ٢ ص ٢٥٨ .
٢٤ ـــ السيوطي ـــ الحاوي للفتاوى ـــ جـ ١ ص ١٠٠ دار الكتب العلمية ـــ بيروت .
٢٥ ـــ لمزيد من التفصيل انظر د . محمد عارف ـــ السياسة النقدية . مجلة البنوك الاسلامية ـــ العدد الثامن . وانظر للدكتور شوقي دنيا ـــ السياسة النقدية في أحكام الاقتصاد الاسلامي ـــ من أعمال ندوة الاقتصاد الاسلامي ـــ التي نظمتها جمعية الاقتصاد الإسلامي بالقاهرة عام ١٩٨٢ .

٢٦ ـــ انظر للكاتب « السياسة المالية في إطار الاقتصاد الاسلامي » مجلة مركز البحوث ـــ جامعة الامام ـــ عدد خاص بالاقتصاد .
٢٧ ـــ للمزيد من المعرفة انظر للكاتب « دروس في الاقتصاد الاسلامي » فصل الأسعار مرجع سابق .
٢٨ ـــ انظر للكاتب « دروس في الاقتصاد الاسلامي » فصل الانتاج وفصل الاستهلاك . مرجع سابق .
٢٩ ـــ الزيلعي ـــ تبيين الحقائق ـــ جـ ٥ ص ٢٢٣ . دار المعرفة ـــ بيروت .
٣٠ ـــ ابن عابدين ـــ رد المحتار على الدر المختار ـــ جـ ٥ ص ١٦١ . مكتبة الحلبي .
٣١ ـــ التسولي ـــ البهجة شرح التحفة ـــ جـ ٢ ص ١٨٦ . دار الفكر . بيروت .
٣٢ ـــ الرافعي ـــ فتح العزيز شرح الوجيز ـــ مطبوع مع كتاب المجموع . جـ ١١ ص ٢٦٩ . المكتبة السلفية ـــ المدينة المنورة .
٣٣ ـــ ابن قدامة ـــ المغني . جـ ٤ . ص ٣٥٣ . مكتبة الرياض الحديثة .
٣٤ ـــ الزيلعي ـــ تبيين الحقائق . جـ ٥ . ص ٢٢٣ . مرجع سابق .
٣٥ ـــ السرخسي ـــ المبسوط . جـ ١١ . ص ٥٠ . مرجع سابق .
٣٦ ـــ ابن قدامة ـــ المغني . جـ ٤ . ص ٣٤٩ . مرجع سابق
٣٧ ـــ الحطاب ـــ مواهب الجليل . شرح مختصر خليل . جـ ٤ ص ٥٤٩ . مكتبة النجاح ـــ طرابلس .
٣٨ ـــ الرملي ـــ نهاية المحتاج . جـ ٤ ص ٢٢٤ . المكتبة الاسلامية .
٣٩ ـــ الطحطاوي ـــ حاشية على الدر المختار ـــ جـ ٣ . ص ١٠٤ بدون ناشر .
٤٠ ـــ ابن قدامة ـــ المغني ـــ جـ ٤ ص ٣٦٠ . مرجع سابق .
٤١ ـــ التسولي ـــ البهجة ـــ جـ ١ . ص ١٨٦ . مرجع سابق .

٤٢ ــ الرملي ــ نهاية المحتاج . جـ ٤ . ص ٢٢٣ . مرجع سابق .
٤٣ ــ الرافعي ــ فتح العزيز ــ جـ ١١ ص ٢٧٨ . مرجع سابق .
٤٤ ــ الرافعي ــ نفس المصدر ــ جـ ١١ ص ٢٩١ .
٤٥ ــ ابن عابدين ــ رد المحتار ــ جـ ٥ ص ١٦٢ . مرجع سابق .
٤٦ ــ الحطاب ــ مواهب الجليل ــ جـ ٤ ص ٣٤٠ .مرجع سابق .
٤٧ ــ الحطاب ــ نفس المصدر . جـ ٤ . ص ٣٤٠ .
٤٨ ــ السيوطي ــ الحاوي ــ جـ ١ ص ٩٦ . مرجع سابق .
٤٩ ــ الكاساني ــ بدائع الصنائع ــ جـ ٧ ص ٣٢٤٥ . مرجع سابق .
٥٠ ــ ابن قدامة ــ المغني ــ جـ ٤ . ص ٣٦٠ . مرجع سابق .
٥١ ــ كشاف القناع ــ جـ ٣ . ص ٣٠١ .
٥٢ ــ الزيلعي ــ تبيين الحقائق ــ جـ ٥ . ص ٢٢٥ . مرجع سابق .
٥٣ ــ ابن عابدين ــ رد المحتار ــ جـ ٤ . ص ٥٣٣ ، رسائل ابن عابدين ــ جـ ٢ . ص ٦٢ دار احياء التراث بيروت .
٥٤ ــ ابن عابدين ــ رسائل ابن عابدين ــ جـ ٢ ص ٥٨ . مرجع سابق .
٥٥ ــ ابن قدامة ــ المغني ــ جـ ٤ . ص ٣٦٠ . مرجع سابق .
٥٦ ــ ابن تيمية ــ الفتاوى الكبرى ــ جـ ٢٩ ص ٤١٥ . دار الافتاء ــ الرياض .
٥٧ ــ انظر في ذلك : المرداوي ــ الانصاف ــ جـ ٥ ص ١٢٧ وما بعدها .
: عبد الرحمن العاصمي ــ الدرر السنية في الأجوبة النجدية ــ جـ ٥ ص ١١٠ وما بعدها . دار الافتاء ــ الرياض .
٥٨ ــ السيوطي ــ الحاوي ــ جـ ١ ص ٩٦ ص ١٢٨ وما بعدها . نقلا عن د . نزيه حماد في بحثه « تغير النقود وأثره على الديون في الفقه الاسلامي » مجلة البحث العلمي ــ العدد الثالث ــ كلية الشريعة ــ مكة المكرمة .

٦٠ ــ الرافعي ــ فتح العزيز ــ جـ ١١ ص ٢٧٨ . مرجع سابق .
٦١ ــ الحاوي ــ جـ ١ ص ٩٧ وما بعدها . مرجع سابق .
٦٢ ــ د . نزيه حماد ــ تغير النقود ــ مرجع سابق .
٦٣ ــ الدردير ــ الشرح الصغير ــ جـ ٤ . ص ٣٨٧ . مكتبة الحلبي .
٦٤ ــ الرافعي ــ فتح العزيز ــ جـ ١١ . ص ٢١٧ . مرجع سابق .
٦٥ ــ انظر في ذلك فتوى دار الافتاء بالرياض .
٦٦ ــ السيوطي ــ الحاوي ــ جـ ١ ص ٩٧ . مرجع سابق .
٦٧ ــ السيوطي ــ نفس المصدر ونفس الصفحة .
٦٨ ــ عبد الرحمن العاصمي ــ الدرر السنية ــ جـ٤ . ص ١١٠ . مرجع سابق .
٦٩ ــ ابن قدامة ــ المغني ــ جـ ٤ ص ١٦٨ . مرجع سابق .
٧٠ ــ الطحطاوي ــ حاشية الطحطاوي ــ جـ ٣ . ص ٢ . مرجع سابق .
٧١ ــ الدردير ــ الشرح الصغير ــ ج ٤ . ص ٣٨١ . مرجع سابق .
٧٢ ــ السرخسي ــ المبسوط ــ ج ١٢ وما بعدها . مرجع سابق .
٧٣ ــ ابن عابدين ــ رد المحتار ــ ج ٤ . ص ٥٣٦ . مرجع سابق .
٧٤ ــ ابن قدامة ــ المغني ــ ج ٣ ص ٥ . مرجع سابق .
ــ ابن رشد ــ بداية المجتهد ــ ج ١ . ص ٢٥٠ . مرجع سابق .
٧٥ ــ د . أحمد صفي الدين عوض ــ بحوث في الاقتصاد الإسلامي ــ ص ٢٨ . نشر وزارة الأوقاف ــ السودان .
ــ د . محمد شوقي الفنجري ــ نحو اقتصاد إسلامي . ص ٥٢ . شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ١٤٠١ هـ .
٧٦ ــ Schampeter, "The Theory of Economic Development (New York Oxford University Press, 1961), PP 157. FF.
- Richard Thron, Introduction To Money and Banking » (New York : Harper & Row Publishers, 1976). PP. 281' 298.





مظاهر التعاون

بين البنوك الإسلامية في أوربا والبنوك الغربية*

د . جمال الدين عطية

المصرف الإسلامي ــ لوكسمبورج

بعد مرور أقل من ساعتين على توقيع مرسوم إنشاء بنك دبي الإسلامي ــ أول بنك إسلامي ــ كانت الاذاعة البريطانية أول من طير الخبر في الآفاق .

ومنذ حوالي سنتين نشرت جريدة الجارديان مقالا عن البنوك الإسلامية ذكرت فيه أن أموال دول الاوبك في الغرب تبلغ حوالي ٣٥٠ بليون دولار وأن دول الخليج وحدها لها ٧٥٪ من هذا المبلغ . وأشارت إلى أن نسبة ضئيلة من هذه الأموال كفيلة بإقامة شبكة ضخمة من المؤسسات المالية .

ورغم هذا كانت التقديرات الواقعية أن من الصعوبة بمكان تصور أن تبلغ البنوك الإسلامية حجم المنافسة للبنوك الغربية . كما أشارت نفس الصحيفة إلى أن أموالا ضخمة مودعة في حسابات قصيرة الأجل في بنوك الغرب لا يتقاضى أصحابها فوائد عنها لأسباب دينية .

والواضح من هذين المثالين أن ما يتبادر إلى الذهن هو أن العلاقة بين البنوك الإسلامية والبنوك التقليدية هي علاقة عداوة وتنافس وليست علاقة تعاون . كان هذا هو التساؤل الذي يثيره دائما الحديث عن إقامة بنوك إسلامية في أوربا ، وكان ردي دائما على هذا التساؤل هو بالنفي ، إذ أننا حين قدمنا أوربا في نهاية ١٩٧٨ ، وحين افتتحنا مصرف الدانمرك في أوائل ١٩٨٣ ، كان واضحا لنا أننا نتكامل ولا نتنافس ــ فضلا عن أن نتعادى مع البنوك الغربية .

ان العلاقات الاقتصادية عامة والمالية خاصة لا يمكن أن تتم بين فئات بعينها منعزلة عن باقي المجتمعات . فالمصالح المادية

* قدمت هذه الورقة إلى ندوة البنوك الإسلامية ، باريس ، ابريل ١٩٨٤ م .

الكامنة وراء هذه العلاقات متشابكة مترابطة ، والمنافع متبادلة بين مختلف الشعوب .

وليست الشعوب الإسلامية استثناء في هذا المجال .

وطالما أن حركة تصدير المواد الخام إلى الغرب واستيراد الانتاج الصناعي والزراعي والتقني من الغرب مستمرا فسيظل الأساس هو التعاون لا التنافس ، إذ ليست الأنشطة المالية عموما والمصرفية خصوصا إلا انعكاسا لهذا التبادل .

قد يظن البعض أن الصحوة الإسلامية المعاصرة تعوق نمو هذا التعاون بين المسلمين وغير المسلمين ، وهذا ظن غير صحيح ، إذ أنه من الناحية الدينية لا يوجد في الإسلام أي مانع من التعامل بين المسلمين وغير المسلمين .

كما أن الواقع التاريخي في أشد عصور الازدهار للدولة الإسلامية شاهد على وجود هذا التعاون عبر العصور .

وقد يقال أن هدف إنشاء بنوك إسلامية في أوربا ، المتمثل في خدمة الجاليات الإسلامية المقيمة في أوربا والقيام بدور المراسل للبنوك الإسلامية العاملة في العالم الإسلامي ، يبرر خشية البنوك الغربية من منافسة البنوك الإسلامية لها في هذين الميدانين .

وهذا القول صحيح في مجمله ولكنه ليس خطيرا في محتواه ولا نهائيا في نتيجته ... هو صحيح في مجمله إذ أن طريقة عمل البنوك الإسلامية كانت غريبة على البنوك الغربية ، ولذلك كان من الصعوبة بمكان ترتيب علاقات المراسلين وتبادل الخدمات المعتادة بين هذين النوعين من البنوك .

كما أن المسلمين المقيمين في الغرب يتحرجون من التعامل مع البنوك التقليدية أخذا أو عطاء لأسباب دينية معروفة .

لذلك كان ضروريا أن تحاول البنوك الإسلامية إيجاد مركز لها في الغرب تخاطب منه كلا من البنوك الغربية والجاليات الإسلامية المقيمة في الغرب .

ولكن هذا الوجود رمزي إلى حد كبير ، وهو لذلك لا يمثل خطرا على البنوك الغربية لأنه أقرب إلى مكتب تمثيل ، أو إلى المشروع الرائد Project Pilote منه إلى المنافس الخطير ، وهذا واضح من حجم رأس المال والميزانية إذا قورن بالأرقام الفلكية التي تمثل حجم البنوك الغربية منفردة ومن باب أولى مجتمعة .

ثم إن هذا الوضع ليس نهائيا بل هو مجرد البداية ، ولا يتصور أن يكون اتجاه التطور في انشاء المزيد من البنوك الإسلامية بحيث تصبح منافسا خطيرا للبنوك الغربية ، بل إن التطور الذي بدأت تلوح بشائره في الأفق يتجه الى مزيد من تفهم البنوك الغربية لطريقة عمل البنوك الإسلامية ، خاصة وأن المصرف الإسلامي في الغرب لا يحظى بأي

امتيازات أو استثناءات من القوانين المصرفية الغربية ، بل إن عليه أن يتعايش معها وأن يعمل في نفس الوقت وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية .

فإذا تبلورت أساليب وصيغ العلم المصرفي الإسلامي تحت نظر وسمع السلطات المصرفية والبنوك القليدية الغربية ، وأثبتت نجاحها ، فلا نظن أن البنوك الغربية ستتوانى عن فتح فروع للمعاملات الإسلامية بها منفصلة في مواردها واستخداماتها عن بقية أنشطتها بما يطمئن العملاء المسلمين والبنوك الإسلامية العاملة في العالم الإسلامي إلى التعامل معها ، وقد بدأت بالفعل بعض البنوك الغربية الكبيرة في ترتيب اتفاقيات لاستثمار أموال البنوك الإسلامية بالطريقة المقبولة إسلاميا .

ولا نشك في مقدرة هذه البنوك على الجمع بين التقاليد المصرفية الأصيلة والفرص الاستثمارية المتاحة أمامها من ناحية وبين الأساليب والصيغ الإسلامية في المعاملات بما يفتح أمامها مجال استثمار فوائض الأموال المتراكمة في بعض البنوك الإسلامية مما يعود بالخير على جميع الأطراف .

لقد سلكت البنوك التقليدية في مصر هذا المسلك منذ أكثر من ثلاث سنوات فأنشأت فروعا للمعاملات الإسلامية وأصبحت هذه الفروع تزيد في عددها عن البنوك الإسلامية الأخرى .

بل لقد كان هذا هو تعليق المدير الانجليزي لمجلس النقد في دولة الامارات (الذي كان يقوم بدور الرقابة على البنوك قبل إنشاء البنك المركزي) يوم صدور مرسوم إنشاء بنك دبي الإسلامي حيث استدعى المرحوم عيسى عبده مستشار البنك حينئذ الى مكتبه وبعد مناقشة طويلة حول طريقة عمل البنك الإسلامي قال له : إذا نجحتم فسنتحول إلى طريقتكم حتى لا نفقد عملاءنا ...

قد يبدو غريبا أن تكون هذه هي النظرة المستقبلية للمصرف في الغرب ، ولكن لا غرابة في الموضوع إذ أن هدف المصرف الإسلامي ليس احتكار العمل المصرفي الإسلامي وإنما نجاح الفكرة وانتشارها .

لقد استحدثت البنوك الغربية في السنوات الأخيرة كثيرا من الأدوات والنظم التي لم تكن معروفة من قبل في الأوساط المصرفية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

Factoring
Floating rate notes
Index - related A/C
Convertible bonds
Ecu/ Sdr bonds
Current gold A/C
Financial Futures
Options

ونظن أن البنوك الغربية لو نظرت إلى الأساليب والأدوات الإسلامية في العمل

المصرفي بنفس الروح التجديدية التي أوحت لها بهذه الأدوات المبتكرة ، فسيكون بإمكانها تقبل هذه الأساليب والأدوات بل والمعاونة على تطويرها واستخدام المزيد منها .

ونحن نأمل أن تنظر البنوك الإسلامية إلى البنوك الغربية على أنها عملاء جيدون وتعاملها على هذا الأساس .

ما هي مظاهر التعاون الممكنة بين البنوك الإسلامية في الغرب والبنوك الغربية ؟

بالاضافة إلى صور التعاون التقليدية بين البنوك ، نركز على النقاط التالية :

١ ــ ان أهم ما يشغل البنوك الاسلامية عامة ــ والبنوك الإسلامية في الغرب انعكاس لها ــ هو مشكلة الاستثمار القصير الأجل خاصة Over night بصورة مقبولة إسلاميا بطبيعة الحال ، وأظن أنه بإمكان البنوك الغربية المعاونة في ترتيب استخدام هذه الأموال في تمويل عمليات تجارية قصيرة الأجل وفقا لصيغة يتفق عليها بين البنكين .

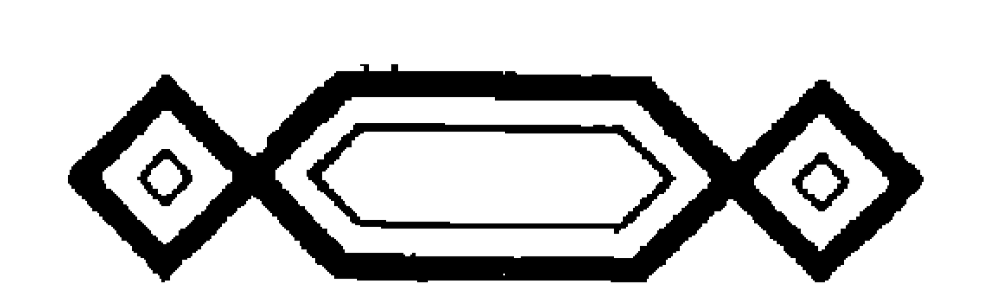
٢ ــ هناك كذلك إمكانية ترتيب خطوط ائتمان متبادلة بعملات مختلفة دون فوائد حيث يجري السحب على المكشوف بعملة معينة بضمان وديعة أخرى وفقا لشروط يتفق عليها البنكان بما يمكن معه من تحاشي تحمل أخطار تقلب العملات دون اللجوء إلى وسيلة المراجعة hedging التي تثور حولها بعض الشبهات من الناحية الإسلامية .

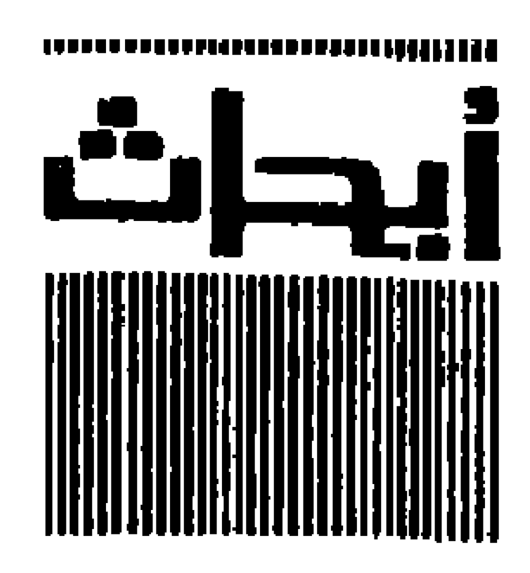
٣ ــ هناك كذلك إمكانية التمويل المشترك الطويل الأجل لبعض المشروعات في العالم الإسلامي (وكذلك الضمانات المشتركة) بطريقة الكونسرتيوم المعروفة ولكن على أساس المشاركة في الربح .

٤ ــ كما أن هناك إمكانية الاشتراك في طرح شهادات استثمار متقاسمة الأرباح تستثمر حصيلتها في تمويل مشروعات بطريقة مقبولة إسلاميا ، وتقوم البنوك الإسلامية والغربية بتسويق وتنظيم تداول هذه الشهادات ، كما تتعاون في الاشراف على إدارة استثماراتها بطريقة الـ unit trust المعروفة في انجلترا وسويسرا .

وقائمة مجالات التعاون لا تنتهي ...

المهم أن نبدأ فرحلة الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة .





النساء في المجتمع القرآني

د . لويز لمياء الفاروقي

جامعة تمبل ــ الولايات المتحدة الأمريكية

ترجمه عن الانجليزية

د . محمد رفقي عيسى

كلية التربية ــ جامعة الكويت

تم اختيار موضوع هذه المحاضرة عن قناعة تامة بأن البشرية تعاني اليوم من مشكلات اجتماعية خطيرة مرتبطة بالنساء وبالعلاقات بين الجنسين في المجتمع . وقد يلمس بعضنا خطورة هذه المشكلات ويشعر بالانزعاج تجاهها أكثر من غيره . كما أننا قد لا نجد منطقة في عالمنا المعاصر لا يعاني مواطنوها من إرهاصات هذه المشكلات بصورة أو بأخرى لهذا فإننا نشعر بحاجة ملحة للبحث عن الحلول الممكنة لهذه المشكلات . وقد ربطت في هذه المحاضرة بين موضوع النساء والقرآن أو ما أسميه المجتمع القرآني « عن قناعة تامة بأن القرآن يقدم لنا أكثر الحلول قابلية للتطبيق في مسار الإصلاح الاجتماعي المعاصر ولا يمكن أن نجد) لها مثيلا في أي تراث أو كيان ثقافي .

وقد يستغرب الكثير منكم عنوان هذه المحاضرة « النساء في المجتمع القرآني » ويتساءل لماذا لم تكن « النساء في المجتمع المسلم » أو « النساء في المجتمع الإسلامي » ؟ دعوني أوضح لكم أسباب استبعادي لهذين المصطلحين « المسلم » و « الإسلامي » وأسباب استخدامي لهذه التسمية غير المألوفة « المجتمع القرآني » .

هناك ثلاثة أسباب ــ على الأقل ــ لاختياري لهذا العنوان ، أولها ينبثق من إدراكي أن كثيراً من المعتقدات والممارسات قد وصفت بأنها « مسلمة » أو « إسلامية » وهي لا تستحق هذه الصفة ، كما أن هناك ما يقرب من أربعين دولة في هذا العالم تدعي لنفسها الحق في أن تكون النموذج

الأمثل للمجتمع المسلم أو المجتمع الإسلامي باعتبار أن غالبية سكانها من المسلمين . مما أدى بالطبع الى قدر كبير من عدم وضوح الرؤية حول أي هذه الدول أكثر صدقا في تمثيل المجتمع « الإسلامي » الحقيقي . وكثيرا ما نجد من بين المسلمين من يزعم أن مجتمعه سواء كان هذا المجتمع يمثل إقليما دوليا أو قومية ما — هو أكثر المجتمعات التزاما بتعاليم الله سبحانه وتعالى .

ومن جهة أخرى نجد غير المسلمين وخاصة علماء الانثروبولوجيا الغربيين الذين يتنقلون حول العالم لدراسة عادات وأخلاقيات شعوبه يعتبرون الممارسات الحياتية المتنوعة التي يجدونها في المجتمعات المسلمة على درجة واحدة من الصحة ، وأعتقد أن هذا يرجع الى تمسكهم بما أسميته نظرية حديقة الحيوان ZooTheory في تصنيف المعرفة مما جعلهم ينظرون إلى المسلمين باعتبار أنهم نوع مختلف من أنواع الجنس البشري داخل حديقة الحيوان البشرية ، وتنسحب هذه النظرة بالطبع على الشعوب الأخرى من غير الغربيين . فقد اتجه هؤلاء الباحثون الى بعض البلاد المسلمة وقاموا بتسجيل ملاحظاتهم وما يشاءون من صور لكل ممارسة غريبة أو مثيرة واعتبروها ممارسة إسلامية أو هي الإسلام بعينه . وحين اتجهوا إلى ناحية أخرى من العالم المسلم مستخدمين أدواتهم الدقيقة المتقدمة في التسجيل والتصوير خرجوا بمجموعة من التقارير عن أشكال متنوعة من الممارسات التافهة واعتبروها أيضا « الإسلام » أو « ممارسة إسلامية » ، ولم يكلف هؤلاء الباحثون أنفسهم عناء فهم الإسلام ككل لتمسكهم بنظرية « حديقة الحيوان » . ونتج عن هذا أن تشكك كل باحث في حقيقة ما رآه وأصبحت الأمور كلها نسبية في نظره وعاد إلى وطنه ولديه اقتناع بأنه ليس هناك إسلام واحد بل عشرات منه متناثرة في هذا العالم . ويسير الباحث على نفس النهج فيكتب عن تعريفات كثيرة وأوصاف عديدة لمكانة النساء والدور المناط لهن في المجتمع المسلم ، وكل واحدة من هذه التعريفات وتلك الأوصاف توسم بأنها « مسلمة » أو « إسلامية » حتى ولو كان بعضها في نظرنا — نحن المسلمين — تعتبر تحريفا وخروجا على مبادئنا ومعتقداتنا ، ويقوم بها بعضنا عن جهالة أو ضلالة .

ولذا فإن من بين الأسباب التي دعتني إلى استخدام تسمية « القرآني » في هذه المحاضرة تجنب الالتباس وإزالة سوء الفهم الذي يمكن أن ينتج عن هذه الأوصاف المختلفة وآمل أن أكون بذلك قد تخطيت الانتساب المحدود والخصوصية التي ارتبطت بالدراسات التي تمت في إطار من « نظرية حديقة الحيوان » ، وانتقلت الى عرض يتم فيه تجنب مثل هذه التجزئة ويتفق من الناحية العقائدية مع تعاليم الإسلام الحقيقية ، فنحن لا نرضى مطلقا بمجرد تقرير صحفي يتناول حيوانات بشرية معينة في « حديقة الحيوانات » وينظر إليهم من

الناحية الإحصائية كمسلمين ويصف عاداتهم بأنها إسلامية ، خاصة وأن هذا الأمر يتعلق بتحديد مصيرنا وإثبات وجودنا . من هنا نجد أن كلمتي « مسلم » و « إسلامي » قد أسيء تطبيقها أحيانا أما مصطلح « القرآني » فلم يسبق استخدامه ويشير بوضوح الى موضوع هذه المحاضرة .

وثانيها أن « المجتمع القرآني » يعتبر أنسب عنوان حيث أنه يوجهها إلى اكتشاف تلك المبادىء الجوهرية في القرآن ذاته والتي تشكل الإطار التحتي الذي تقوم عليه مجتمعاتنا في العالم الإسلامي . فهدفنا جميعا هو ذلك المجتمع القائم على المبادىء القرآنية — حتى لو انحرفنا عن هذه المبادىء عن غير علم من حين لآخر . إن الانتساب إلى مجتمع يقوم على القرآن هو الغاية التي يجب أن نعمل لها جميعا إذا ما كان للشعوب المسلمة أن تتمتع بمستقبل هانىء . ولا يجب أن نعتبر هذا المجتمع متمثلا في نمط المجتمعات الموجودة في اندونيسيا أو باكستان أو المملكة العربية السعودية أو مصر أو نيجيريا على إطلاقه وإنما في مجتمع قائم على أساس ثابت من تعاليم القرآن الكريم ، حينئذ فقط يمكننا أن نجد تعريفا سليما لدور المرأة في المجتمع ، وحيث أن هذه التعاليم تشكل مادة هذا البحث فإن « النساء في المجتمع القرآني » يُعتبر أنسب عنوان لها .

وثالثها أنني رغبة بإختياري لعنوان هذا البحث والوجهة التي أخذها أن أؤكد على وجوب أن ننظر إلى القرآن الكريم كنور يهدينا في كل جوانب حياتنا ؛ فالقرآن لا يعتبر المصدر الأساسي لمعرفتنا عن المعتقدات والالتزامات والممارسات الدينية فحسب بل أيضا هو الدليل الهادي لأي مظهر من مظاهر الكيان الإسلامي والحضارة الإسلامية ، سواء كان ذلك بطريقة محددة أو بصورة ضمنية ، فقد كان هذا القرآن — في القرون التي شهدت المجد التليد — هو الفيصل في تحديد الإبداع الفني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للشعوب المسلمة ، ويجب أن يكون هو المعيار الذي يحدد تفكيرنا وأعمالنا بطريقة شاملة جامعة إذا ما كان لنا أن ننجح كأفراد ينتمون إلى مجتمع إسلامي يقوم في العقود القريبة وربما في القرون القادمة . فالدين (كمفهوم) لا يقتصر على الأعمدة الخمسة : الشهادة والصلاة والصيام والزكاة والحج ، كما أنه لا يقبل المقابلة البسيطة بينه وبين المصطلح الانجليزي الدال عليه وإنما يتغلغل مغزاه في كل صغيرة وكبيرة في سلوك الإنسان ووجوده . ومن المؤكد أن هدفنا يجب أن يكون ربط كل عمل بديننا ، ولا يمكننا أن نقوم بذلك إلا حين نجعل القرآن الكريم يتغلغل في كيان حياتنا ويشكل الأساس في إعادة تشكيل كل مجالات هذه الحياة .

وكخطوة في هذا الاتجاه دعونا نستعرض أمامنا تعاليم القرآن بشأن هذا المجتمع الذي يجب أن نجاهد من أجل تحقيقه ونتمعن في تأثيرها على وضع المرأة . فما هي السمات الأساسية للمجتمع القرآني التي تتأثر بها

النساء على وجه الخصوص ؟

فيما يلي سنعرض لخمس سمات أساسية هامة وحاسمة بالنسبة للمجتمع القرآني ورغم أن ذلك سيتم في تسلسل متتابع إلا أن كل منها تقوم على الأخرى وتتغلغل فيها . وهذا التداخل والتشابك بين هذه السمات الخمس يجعل من الصعب أن نتحدث عن أي منها دون ذكر الأخرى وبالطبع فلا يمكن أن تتواجد أي منها بمفردها :

أولا : المساواة بين الجنسين في المكانة والقدر :

وأول هذه السمات الخاصة بالمجتمع القرآني والتي تؤثر في النساء هي المساواة بين الجنسين في المكانة والقدر ، فالقرآن يعلمنا أن النساء والرجال هم من خلق الله تعالى أوجدهم على مستوى متساو من القدر والقيمة وإن كان هذا التساوي في القدر لا يقف إلى جانب دعوى التماثل أو التطابق بينهم . ويسوق القرآن المساواة بين الذكر والأنثى في الآيات التي تتصل بأربعة جوانب — على الأقل — من جوانب الوجود الإنساني والتعامل بين أفراده .

آ) الأمور الدينية : وقد وردت أولى هذه التأكيدات القرآنية على المساواة بين الذكر والأنثى في الآيات التي تشير إلى الأمور الدينية مثل أصل الإنسان أو الالتزامات الدينية والإنابة .

١ — أصل الإنسان .. يخلو القرآن من القصص التي نجدها في العهد القديم (التوراة) والتي تُحط من قدر النساء فليس هناك إشارة إلى أن المرأة الأولى التي خلقها الله أقل قدراً من الرجل الأول أو أنها تابع له تشكل من أحد أعضائه . بل إننا نجد بدلا من ذلك أن الله خلق الذكر والأنثى من « نفس واحدة » ليكمل كل منهما الآخر ، (النساء/١ ، الأعراف/١٨٩) . وبينما نجد التوراة يعتبر حواء غاوية — في جنة عدن — ساعدت الشيطان في إغواء آدم على معصية الله نجد القرآن ينظر إلى آدم وحواء على قدم المساواة فيعتبرهما متساويان في المسئولية عن الخطيئة وكلاهما أصابه نفس القدر من العقاب عندما طردا من الجنة وكلاهما ناله العفو بنفس القدر عندما تابا إلى الله .

٢ — الالتزامات الدينية والإثابة عليها ... يأمرنا القرآن — وبنفس القدر من الوضوح — بالمساواة بين الرجال والنساء وذلك في توجيهاته بالنسبة للالتزامات الدينية والإثابة فنقرأ فيه : ﴿ **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً** والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً **عظيما** ﴾ (الأحزاب/٣٥) .[١]

ب) الالتزامات الأخلاقية والإثابة عليها : ومن ناحية ثانية نجد أن القرآن يبين للبشرية المساواة التي يرغبون فيها بين الجنسين بإقرار

التزامات أخلاقية ومردودات ثوابية واحدة للرجال والنساء ﴿ **ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا** ﴾ (النساء/١٢٤) ، ﴿ **من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون** ﴾ ، (النحل/٩٧) .[٢]

فتلك الآيات الواضحات الدالة على المساواة بين الجنسين في الالتزامات الأخلاقية والمردودات الثوابية لم تكن لترد في القرآن لو أن الله سبحانه وتعالى لم يقض بأنهما على قدر متساو وفي المكانة والقيمة .

جـ) التعليم : رغم أن الأوامر التي تبين الحقوق المتساوية للرجال والنساء في التعليم جاءت بصورة واضحة ومحددة في ما ورد من أحاديث إلا أننا نجد القرآن (أيضا) يشير ــ على الأقل ــ إلى أن طلب العلم فريضة على كل مسلم بغض النظر عن جنسه . فعلى سبيل المثال نجد فيه أوامر متكررة للقارئين أن يقرأوا ، ويرتلوا ، ويتفكروا ، ويتعقلوا ، ويتعلموا من آيات الله في الطبيعة . وفي الحقيقة فإن أول ما أنزل على الرسول محمد ﷺ يشير إلى الاهتمام بطلب العلم ، ولا نجد في المجتمع الذي يرسمه القرآن أية حدود تقصر هذه المعرفة على جنس دون آخر ، فواجب كل مسلم ومسلمة أن يطلب العلم من المهد الى اللحد .. حتى ولو في الصين .[٣] بل ان الرسول ﷺ أمر بتعليم الإماء ، وطلب من شفاء بنت عبد الله أن تعلم حفصة بنت عمر[٤]. كما أن خُطب الرسول ﷺ كان يحضرها الرجال والنساء ، ويوم مات الرسول ﷺ كان هناك نساء كثيرات متفقهات في الدين وكانت زوجته عائشة مرجعا في الدراسات القرآنية والشرعية ، وكان الرسول ﷺ ينصح أصحابه بتعلم الإسلام منها[٥]

د) الشخصية القانونية : والدليل الرابع الذي نسوقه من القرآن ويدل على المساواة بين الرجال والنساء يكمن في تحديده للشخصية القانونية التي ترتبط بالفرد منذ مولده حتى مماته . فعلى النقيض مما يحدث في الغرب ــ حيث كان من المستحيل على المرأة المتزوجة حتى القرن الماضي أن تقتني ممتلكات باسمها أو أن تبرم عقودا مع آخرين أو أن تتصرف في ممتلكاتها دون موافقة زوجها[٦] نجد القرآن يقرر حق المرأة في أن تتعامل في البيع والشراء وإبرام العقود والتكسب[٧] وأن تدير أموالها وممتلكاتها ، وأن تحتفظ بما تشاء منها . وقرر القرآن ــ علاوة على ذلك ــ حق المرأة في ميراث الأسرة ؛ (النساء/٧ ، ١١) وحرّم حرمانها من هذا الميراث ، (النساء/١٩) وبيّن أن صداقها عند زواجها ملك خالص لها لا يحل لزوجها أن يأخذ منه شيئا ، (البقرة/٢٢٩ ، النساء/١٩ ــ ٢١ ــ ٢٥) إلا إذا أعطته عن طيب خاطر ، (البقرة/٢٣٧)[٨]

وهذه الحقوق الممنوحة للنساء والتي تضمن لهن شخصية قانونية غير قابلة

للتحويل ــ شأنها شأن أي امتياز ــ تحمل معها مسئوليات مقابلة ؛ فإذا ما اقترفت جريمة ما وقع عليها من العقاب نفس القدر الذي يقع على الرجل في مثل هذه الحالة ، كما يخبرنا بذلك القرآن ؛ (المائدة/٣٨ ، النور/٢) ، وإذا ما أصابها ضرر أو تعرضت لأذى فلها حقها في التعويض مثلما للرجل .[٩]

وفي موضوع الطلاق ــ تلك الممارسة الإسلامية التي تعرضت للنقد المستمر من بين غير المسلمين ــ وضع القرآن أسس الحقوق المتساوية ، فيقول الله سبحانه وتعالى (في الطلاق) .. ﴿ **ولهن مثلُ الذي عليهن بالمعروف** ..﴾ ، (البقرة/٢٢٨) ، وما جاء بعدها من أن ﴿ **للرجال عليهن درجة**﴾ لا تنقض ما جاء قبلها من المساواة في المكانة ، وإذا كان هناك في تاريخ المسلمين ممارسة مناقضة فإنها لا تصدق على روح القرآن . وقد كانت هذه النقطة مثار مناقشة كبيرة وجدال كثير بين أنصار تحرير المرأة وأصحاب الاتجاه الإسلامي المتشدد ، ومهما كان الإتفاق الذي توصلوا إليه حول المعنى المحدد والمغزى الحقيقي لمدلول « الدرجة التي عليهن » فإن ما سبقها يُبطل دعوى أنصار تحرير المرأة من أن القرآن يمثل نوعا من المغالاة إلى جانب الذكور والتمييز ضد المرأة .

إن الأمر الواضح حقا هو أن القرآن يوصي ــ بل يؤكد ــ أن أدلّ سمات المجتمع القرآني هي المساواة بين الرجال والنساء ، ويرفض ما ذهب إليه النقاد من غير المسلمين من دعاوى بأن الإسلام يحط من قدر المرأة وما ذهب إليه بعض المسلمين من أن النساء في مرتبة أقل من الرجال في الدين والعقل والخلق مثلما جاء من قبل في التراث المسيحي واليهودي .

ثانيا : مجتمع ذو جنسين

والآن ننتقل إلى السمة الرئيسية الثانية للمجتمع القرآني التي تؤثر في وضع النساء ، تلك التي نجدها في التوجيهات التي تشير بأن المجتمع يجب أن يتكون من جنسين لا من جنس واحد. فبينما يُقر القرآن المساواة في القدر بين الرجال والنساء فإنه لا يعني بالمساواة التطابق بين الجنسين أو المثلية المطلقة ولعلكم جميعا على دراية بالحركة المعاصرة التي تدعو إلى خلق نمط موحد للجنسين والملابس والأحذية واحدة ، والحلي وتسريحات الشعر متماثلة والأنشطة ووسائل الترفيه موحدة .. حتى أصبح من الصعب الآن في أمريكا أن تفرق بين الفتى والفتاة حين النظر إليهما . وهذه الحركة إفراز للفكرة السائدة في المجتمع الغربي بأن هناك فرقا طفيفا لا يذكر بين الجنسين في قدراتهما الجسمية والعقلية والانفعالية ، ومن ثم يجب ألا يكون هناك فرق بين أدوارهما ووظائفهما في المجتمع[١٢] وليس الملبس أو الأنشطة المعنية إلا دليلا سطحيا لهذا الاعتقاد الدفين . وقد أدت سيادة هذه الفكرة إلى مجتمع الجنس الواحد يتم فيه تحقير الخصائص المميزة لجنس النساء والأدوار التي ارتبطت بهن في التراث ، وفي نفس الوقت يتم

على الجانب الآخر توقير الأدوار التي يقوم بها الرجال ، ويدعون فيه الى المشاركة في إكتساب الرزق وإتخاذ القرارات . ورغم أن هذه الدعوة قد استحدثت معيارا أوسع للمساواة عند النساء إلا أن فكرة التساوي والتطابق بين الرجال والنساء بدلا من المساواة بينهم وقد أدت إلى اندفاع النساء إلى تقليد الرجال واحتقار أنوثتهن فخلقت نوعا جديدا من المغالاة إلى جانب الذكور . كما أن إهمال الإلتزامات والمسئوليات التي كانت مناطة بالنساء ورفضهن لها بالتدريج أو إعطائها لهيئات حكومية أو مؤسسات تجارية مجردة من العامل الشخصي .. قد أدى إلى خلق ضغوط إجتماعية هائلة داخل المجتمع وإصابته بالتدهور .

على النقيض مما سبق نجد أن المجتمع القرآني ثنائي الجنس ؛ لكل جنس فيه مسئوليات محددة تضمن توظيفا لطاقاته لصالح جميع أفراده ، فجعل تقسيم العمل فيه على أساس إلقاء المسئوليات الاقتصادية بنسبة أكبر على عاتق الرجال (البقرة/٢٣٣ ، ٢٤٠ — ٢٤١ ، النساء/٣٤) ، وتطلب من النساء مساهمة لا تقل في أهميتها عن ذلك عندما جعل عليهن الحمل وتربية الأطفال (البقرة/٢٣٣) ، الأعراف/١٨٩) . واعترافا من القرآن بأهمية هذا التخصيص في الأدوار والمسئوليات بين الجنسين القائم على التكامل بينهما فإنه قد خفف من عبء المطالب الاقتصادية الكثيرة على الرجال فأعطاهم نصيبا في الميراث أكبر من النساء ، وفي الوقت ذاته ألزمهم بالانفاق على النساء ورعايتهن كحق لهن مقابل ما يسهمن به في الحفاظ على كيان الأسرة المادي والانفعالي ودورهن في تربية الأطفال . إن فكرة مجتمع الجنس الموحَّد قد خلقت علاقة تنافسيه بين الجنسين كما في أمريكا وأدت الى تدمير أفراد المجتمع جميعا : شبابا ، أطفالا وآباء وأمهات ، متزوجين وغير متزوجين ، أما المجتمع ثنائي الجنس — فعلى النقيض من ذلك — نجده يقوم على العلاقة الطبيعية بين الجنسين فيشجع التعاون بدلا من المنافسة بينهما وقد ظهر في مجتمعات لا تحصى على مرار التاريخ وأعطى صورة ملائمة للعلاقة بينهما ، فلم تنشأ فكرة التشابه بين الجنسين ولم تسد فكرة التطابق بينهما إلا في العصر الحديث حيث بدأت أساسا في المجتمعات الغربية ، التي أخفت البحوث فيه الأدلة على الفروق بين الجنسين في النواحي الجسمية والفعلية والانفعالية والتي توصلوا إليها في البحوث الطبية ، لأن هذه الأدلة تهدم فكرة المطابقة بين الجنسين التي سادت في هذه المجتمعات ، ولا نعرف إلى متى سوف تستمر هذه الفكرة الهدامة قبل أن تقر هذه المجتمعات بإفلاسها وعلينا نحن المسلمين أن نعي مخاطر هذه الفكرة وما تجره من مشكلات وما يحيط بها من نقائص وتنشر الوعي بأخطارها بين مجتمعاتنا وشبابنا .

ويستنكر مجتمع الجنس الواحد التنظيم

الإنساني القائم على الثنائية الجنسية بإعتباره خطرا على كيان المرأة وتلك هي النتيجة المتوقعة إذا ما قصدنا بالثنائية الجنسية تفوق جنس على آخر ولكن هذا الأمر غير ممكن في المجتمع القرآني الذي نصبو إليه جميعا . فكما رأينا ذكر أن القرآن يتحدث بوضوح عن المكانة المتساوية للرجل والمرأة في نفس الوقت يعترف فيه بالفروق المرتبطة بطبيعتهما ووظيفتهما . وهكذا فإن القرآن حين يقر المساواة بين الرجال والنساء في الأمور القانونية والفكرية والأخلاقية والدينية لا يعتبر الجنسين متطابقين أو متماثلين ، ويدعم هذا الموقف بتحديد المسئوليات المختلفة لكل منهما متبوعة بمواد تحدد نظام الإرث والانفاق المرتبط بهذه المسئوليات .

ثالثا : الاعتمادية المتبادلة بين أفراد المجتمع :

السمة الثالثة للمجتمع القرآني التي تؤثر في وضع المرأة تأثيرا قويا تتمثل في التأكيد على الاعتمادية المتبادلة بين أفراد المجتمع . فعلى النقيض من الاتجاه المعاصر الذي يؤكد حقوق الفرد على حساب حقوق الجماعة الأكبر ، نجد القرآن يؤكد باستمرار تبادل الاعتماد بين الرجل والمرأة مثلما يؤكده لكل أفراد المجتمع . فعلى سبيل المثال نجده يصف الزوج والزوجة بأن كل منهما « لباس » للآخر ، (البقرة/١٨٧) وأن كل منهما سكن للآخر (الأحزاب/٢١ ، الأعراف/١٨٩) ، وتأتي توجيهاته للرجال والنساء بأن يتكاملا ولا يتنافسا وأنهم أولياء بعض ، (التوبة/٧١) ، وأن على كل منهما مسئوليات محددة مبينة يؤديها من أجل صالح الآخر وصالح الجماعة الأكبر .

ولضمان هذه الاعتمادية المتبادلة والتي تعتبر ضرورية جداً لسلامة البناء النفسي والمادي للرجال والنساء على السواء أوضح الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم الواجبات والالتزامات المتبادلة لأفراد الأسرة رجالاً ونساءً ، آباءً وأمهات ، صغاراً وكباراً ، وذوي القربى من كافة الدرجات (الاسراء/٢٣ — ٢٦ ، النساء/١ ، الأعراف/١٢ ، البقرة/١٧٧ ، الأنفال/٤١ ، النحل/٩٠ .. الخ) . إن الاهتمام بأمر أفراد المجتمع الآخرين واجب على المسلم لا يقل عن أي واجب آخر .

﴿ .. ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ﴾ (البقرة/١٧٧) .

والقرآن بذلك يغرس في قلب المسلم إحساسا بالمكان الذي يشغله في المجتمع وبالمسئولية التي يحملها تجاه جماعته ولا يرى الفرد في ذلك أو يستشعر فيه كبتا له . بل أن المسلم يجد التشجيع المستمر من خلال تبادله الأعباء تلك فيما يخبره من فوائد تعود عليه. فالمزايا النفسية والاجتماعية والاقتصادية لهذه العلاقات الوثيقة والاهتمامات المتعديه داخل الجماعة تهيء

للفرد مجالا واسعا للوفاء والعوض حين يتمكن من إعلاء رغباته الفردية . إن ما نراه في المجتمع الغربي من غياب الاعتمادية المتبادلة وسيادة سياسة اغفال الآخرين قد أدت إلى مشكلات خطيرة تتمثل فيما يعانيه الأفراد من وحدة ، وما يتعرض له المسنون من إهمال ، والفجوة بين الأجيال وارتفاع معدلات الانتحار وجرائم الأحداث ، تلك كلها يمكن إرجاعها إلى الأنهيار المتزايد للنسق التبادلي في الاعتماد وإنكار الفردية الإنسانية للرعاية المتبادلة والمسئوليات المشتركة بين أفراد المجتمع .

رابعا : الأسرة الممتدة :

تأتي السمة الرابعة الرئيسية للمجتمع القرآني والتي تؤثر تأثيرا جليا في النساء وفي العلاقة بينهن وبين الرجال ، هذه السمة التي تتداخل مع السمة السابقة ـــ الاعتمادية المتبادلة ـــ وتشكل معها خيطا واحدا هي الأسرة الممتدة كمؤسسة اجتماعية . فالعائلة الإسلامية تشمل إلى جانب أفراد الأسرة العددية ـــ (الأب والأم وأولادهما) الجد والجدة ، والأعمام والأخوال ، والعمات والخالات ، وكل ذرياتهم . وعادة ما تكون العائلات المسلمة مترابطة في مجال الإقامة أي أن أفرادها يعيشون بصورة جماعية في مبنى واحد أو مجمع يحوي ثلاثة أجيال أو أكثر من الأقارب ، حتى في حالة عدم إمكان تحقيق هذا النوع من الترابط في مجال الإقامة ـــ أو الرغبة في التخلي عنه ـــ فإن الصلة العائلية التي تتخطى حدود الأسرة النووية تظهر واضحة في قوة الروابط النفسية والاجتماعية والاقتصادية بل والسياسية بين أفرادها .

وقد أوصى القرآن الكريم بالتضامن بين أفراد الأسرة الممتدة وشدد عليه فنجد الإشارات المتكررة إلى حقوق ذوي القربى (الإسراء/٢٣ ـــ ٢٦ ، النساء/٧ ـــ ٩ ، الأنفال/ ٤١ ، النور/٢٢ ، .. الخ) وإلى أهمية معاملتهم بالرفق (البقرة/٨٣ ، النحل/٩٠ ، ...الخ) كما أن تقسيم الإرث لم يقتصر على أعضاء الأسرة النووية بل امتد ليشمل أنصبة محددة لأفراد الأسرة المتحدة (البقرة/١٨٠ ـــ ١٨٢ ، النساء/٣٣ ، ١٧٦) وحذر أولئك الذين يحيدون عن هذه الحدود المؤدية إلى التماسك الأسري وأنذرهم بعذاب أليم ، (النساء/٧ ـــ ١٢) وهكذا فإن الأسرة الممتدة التي نجدها في الثقافة الإسلامية ليست مجرد إفراز من إفرازات النمو الاجتماعي وإنما مؤسسة أقامتها كلمة الله جل جلاله ودعمتها النصائح والقواعد القرآنية .

وتعتبر الأسرة المتحدة مؤسسة ذات عطاء واف من المكاسب للنساء والرجال عندما تقوم داخل المجتمع القرآني متضامنة مع السمات الأخرى الرئيسية :

١) فهي تقف حائلا دون ما قد يبدو من أي طرف من أنانية أو انحراف فإذا ما حاد الفرد عن الصراط لم يواجه شريكا واحدا وإنما عائلة بأسرها فيها الانداد والكبار والصغار .

٢) وهي تسمح للنساء بالعمل دون جلب المضرة إلى أنفسهن أو أزواجهن أو أطفالهن أو من يرعين من الكبار ، فلا يخلو البيت من الآخرين القادرين على تقديم المساعدة للزوجة أو الأم العاملة ، والنساء العاملات اللاتي ينتمين إلى أسرة متحدة مسلمة لا يقاسين من معاناة بدنية أو انفعالية نتيجة ما ألقي على عاتقهن من عمل زائد كما لا ينشأ لديهن شعور بالذنب تجاه إهمالهن لما عليهن من مسئوليات أمومية أو زوجية أو أسرية . وواقع الأمر أنه من المستحيل أن نتخيل حلا مناسبا للمشكلات التي تواجه المجتمع الغربي بدون هذا النمط من المؤسسات الأسرية ، فالأسرة النووية غير قادرة على إشباع حاجات أعضائها في وقت يتزايد فيه التحاق النساء بالقوة العاملة . ناهيك عن الصعوبات التي تواجه الأسرة التي فقدت أحد الزوجين فتلك الصعوبات تتضاعف مائة ضعف . إن الضغوط التي أدى إليها هذا النسق من الأسر النووية على المرأة العاملة ضغوط مدمرة للفرد وللروابط الزوجية والأسرية كما أن التفسخ الأسري الناتج عنه والآثار الاجتماعية والنفسية المتشعبة لازدياد معدل الطلاق في أمريكا والدول الغربية أصبحت مثار الاهتمام المتزايد للأطباء والمحامين والمعالجين النفسيين وعلماء الاجتماع .. أضف إليهم بالطبع تعساء الحظ ضحايا تلك الظواهر .

٣) إن الأسرة المتحدة تكفل تنشئة اجتماعية سليمة للأطفال ، فبينما نجد نصيحة الأب أو الأم في الأسرة النووية أو الأسرة التي فقدت أحد الزوجين صعبة التحقيق مع طفل عنيد أو صعب المراس ، نجدها في الأسرة المتحدة القوية مصحوبة بالتأكيد من جانب أفرادها مشتركين مما يجعلها فعالة في مواقف العناد أو العصيان .

٤) وتهيىء الأسرة المتحدة فرصة التنوع النفسي والاجتماعي في الرفقة للكبار وللصغار على حد سواء . فحيث يتضاءل الاعتماد القائم على العلاقة بين فردين متقابلين تتضاءل معه المتطلبات الانفعالية الواجبة على كل فرد فيها . كما أن اختلاف وجهات النظر أو المصادمات التي يمكن أن تحدث بين الكبار والصغار أو بين الأشخاص الذين ينتمون إلى أجيال مختلفة لا يرقى إلى احداث الأثر المدمر الذي يمكن أن يحدثه في الأسرة النووية فهناك دائما أفراد آخرين من الأسرة يقومون بتخفيف حدة الألم وتقديم البلسم الشافي في صورة إرشاد نفسي وتآذر . بل ان رابطة الزواج ذاتها لا تتعرض لما تتعرض له في الأسرة النووية من أشكال التوتر الحادة حين لا يتوفر فرد آخر من الراشدين يقوم بإشباع الحاجات الاجتماعية والفكرية والمادية والانفعالية التي قد تنشأ عند أحد الزوجين .

٥) وتقف الأسرة المتحدة أو هذا النمط من العائلة حائلا دون تكون الفجوة بين الأجيال ، تلك المشكلة الاجتماعية التي تنشأ عندما تتقوقع كل مجموعة عمرية منعزلة عن باقي الأجيال وتجد صعوبة في تحقيق التفاعل الناجح المجدي مع المستويات العمرية الأخرى ، فنجد ثلاثة أجيال أو أكثر تعيش

سويا وتتفاعل باستمرار مع بعضها البعض داخل العائلة الكبيرة مما يهيىء للأطفال خبرات تربوية نافعة وتنشئة اجتماعية سليمة ويمنح أفراد الجيل الأكبر سنا ما يحتاجونه من شعور بالأمن وإحساس بجدواهم .

كما يستأصل هذا النمط العائلي مشكلات الوحدة التي تطحن قاطني المراكز السكنية في المدن في المجتمعات المعاصرة الذين يعانون من العزلة وعدم الانتماء . فلن تقاسي المرأة العزباء أو المطلقة أو الأرملة بوجودها في الأسرة المتحدة المسلمة .. لن تقاسي من المشكلات التي تواجه مثل هذه المرأة في المجتمعات الأمريكية المعاصرة . وفي المجتمع القرآني تنتفي الحاجة الى المؤسسات التجارية التي تقوم بالتوفيق بين المخطوبين باستخدام الحاسبات الآلية ، أو إلى حانات أو نوادي العزاب أو بيوت للمسنين أو قرى خاصة يتقاعد اليها كبار السن أو يعيشون فيها حياة منعزلة ، ففي الأسرة المتحدة نجد دائما من يعتني بحاجات الفرد النفسية والاجتماعية رجلا كان أو امرأة .

وكلما ضعفت رابطة الزواج وزادت وهناً كانت النساء هن أولى الضحايا لذلك فهن أقل من الرجال قدرة على الزواج مرة أخرى أو إيجاد روابط بديلة وهن أكثر عرضة للضغوط النفسية المدمرة لهذه الكوارث .

٧) توفر الأسرة المتحدة مناخا انسانيا تسهل فيه المشاركة في رعاية المسنين ، ففي الأسرة النووية قد يقع عبء رعاية والدي الزوجة (أو أحدهما) أو الزوج على عاتق فرد واحد وعادة ما تكون الأم هي التي تتحمل هذا العبء وحدها . فعليها أن تنهض بأعباء الرعاية البدنية والانفعالية لهؤلاء الكبار كما يلقي عليها حملا ثقيلا علاوة على ما لديها من واجبات تجاه زوجها وأولادها وقد يفوق قدرتها إذا ما كانت من الأمهات العاملات فيلجأون إلى وضع أولئك الكبار في بيت للمسنين انتظارا لأجلهم المحتوم . ولكن المناخ الذي تهيؤه الأسرة المتحدة بما فيه من فرص المشاركة في المسئوليات والواجبات يضع عن كاهل المرأة غالبية هذا العبء .

خامسا قوامة الأب في الأسرة :

السمة الخامسة للمجتمع القرآني هي أن القوامة فيه للأب . فالقرآن يدعو إلى مجتمع تكون فيه مهمة القيادة المطلقة ومهمة إصدار القرار في الأسرة موكلة للرجال وهو أمر يتعارض مع أهداف حركة تحرير النساء . أي أن مجتمع يتشكل من تنظيمات بشرية صغيرة — مثل الحكومات والأحزاب السياسية والمنظمات الدينية والمشروعات التجارية والأسر المتحدة ... الخ . وكل واحدة من هذه التشكيلات العضوية عليها أن تتميز بالاستقرار والتماسك والقدرة على التحرك في براعة اذا ما هدفت إلى فائدة اعضائها ولكي تتحقق هذه الميزات فإن المنظمة تقوم بتكليف أحد أفرادها أو جماعة ما من بين كوادرها بتحمل المسئولية الكاملة ولذا نجد أن المواطنين قد يدلون بأصواتهم والبرلمان قد يقوم بالتشريع والشرطة قد تنفذ القوانين

ولكن رئيس الدولة هو في النهاية الذي يتحمل عبء اتخاذ القرارات الرئيسية بالنسبة للأمة وعليه مسئولية قبولها وما قد يجره ذلك . وعلى نفس المنوال فإن العمل في المصنع يقوم به أفراد كثيرون ولكنهم جميعا ليسوا على قدم المساواة في استطاعتهم اتخاذ قرارات نهائية بالنسبة للشركة كما أن هؤلاء الموظفين لا يتحملون نفس القدر من المسئوليات تجاه ما يترتب عليها من نجاح أو فشل . والأسرة بحاجة إلى فرد يحمل عن الجميع عبء المسئولية الكاملة وتلك أوكلها القرآن إلى أكبر أفراد الأسرة سنا من الذكور . وقد جاء هذا التكليف بالسلطة والمسئولية للرجال في بيان ﴿ **وللرجال عليهن درجة** ﴾ (البقرة/٢٢٨) وقد سبقت الاشارة إليها في بيان الشخصية القانونية للمرأة : الفقرة الأخيرة ، والرجال قوامون على النساء .. (النساء/٣٤) ولا تعني هذه الآيات — كما يسيء أعداء القرآن بيانها — أن النساء خاضعات للرجال على أساس من دكتاتورية جنس على آخر ، فمثل ذلك التأويل يظهر تجاهلا يتسم بالفجاجة والسماجة لما ينادي به القرآن مرارا وتكرارا بالمساواة بين الجنسين (انظر ما ورد بهذا الخصوص في القسم المعنون أولا) وما أوصى به من احترام النساء وبذل الرحمة لهن . إنما تشير هذه الآيات إلى وسيلة نتجنب بها التمزق والانشقاق الداخلي من أجل صالح كافة أعضاء الأسرة إنها دعوة إلى مجتمع تكون فيه القوامة للأب .

ويجب علينا علاوة على ذلك — أن نلفت الانتباه إلى استخدام كلمة « قوامون » كما وردت في الآية . فـ « قوامون » اسم فعل من الفعل « قوم » وهو لا يعني هذا الفعل دكتاتورية استبدادية وإنما يشير إلى الفرد الذي يقوم من أجل فرد آخر يحميه ويرعاه . ولو كان المقصود فيها دون السيطرة والتحكم من نصف المجتمع من الرجال لاستخدمنا مشتقات أخرى وهي كثيرة مثل « مسيطرون » أو « مهيمنون » . ونجد مصداق هذا التفسير لكلمة « قوامون » في استخدامات أخرى وردت في القرآن حيث يأخذ معنى الولاية والرعاية وتبعد عن السيطرة والاستعداد . (انظر الآيات النساء/ ١٢٧ ، ١٣٥ ، المائدة/٨ ولذا فإن تأويل هذه الآية محرفا عن ذلك يعتبر بعيدا عن الاتساق الفكري كما ينقصه التعزيز اللغوي .

لماذا يحدد القرآن الولاية في العائلة ويسندها إلى الرجال بدلا من النساء ؟ يجيبنا القرآن على ذلك ﴿ **بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم** ﴾ (النساء/٣٤) أي أن التكليف بالمسئولية والبذل الاقتصادي والبدني هي مسوغات اسناد القوامة للرجال — بدلا من النساء — في المجتمع ، وتلك التكاليف كانت على مـ التاريخ ، وما زالت بصفة عامة مرتبطة بالرجال لعدم استطاعتهم القيام بتكليف الحمل والتربية .

فمنحهم الله سبحانه وتعالى القدرات

التي تمكنهم من القيام بالولاية والانفاق على أفراد الأسرة الآخرين ، إنها حقيقة من حقائق الطبيعة البيولوجية للانسان سواء قبلها معاصرونا أو أنكروها .

بدأ بعض الغربيين ــ عندما واجهتهم مشكلات المجتمع المعاصر ــ في التساؤل : أين نذهب في طلب العون ؟ ماذا نفعل في مواجهة التفسخ الاجتماعي الحالي ؟ انه وقت يسود فيه احساس باليأس كما يسود فيه التقصي والبحث ونحن نرى المجتمع الغربي يترنح تحت الضربات المتزايدة المنتظمة من التفسخ المجتمعي والاختلال الشخصي .

ماذا يمكننا نحن المسلمون أن نقدم من عون ؟ بادئا ذي بدء يجب علينا أن نبني المجتمعات القرآنية الحقة في كافة أنحاء العالم المسلم فبدونها لا يمكننا أن نقيم كل ما يؤمن تفاعلا بين الرجال والنساء في المجتمع يتميز بقابليته للتطبيق وخضوعه لمبادىء العزل والانصات . علاوة على ذلك فلا يمكننا أن نأمل في غرس الاحترام والولاء لمجتمعاتنا ــ والمؤسسات التي بها ــ عند الأجيال القادمة إذا ما كانت المجتمعات الشبه اسلامية هي كل ما يمكن أن نقيمه أن نحافظ عليه ، فالاجراءات أو المؤسسات شبه الإسلامية هي في الواقع مضادة للإسلام حيث أنها تقدم نموذجا لا يمكن احترامه ثم تلصقه بالإسلام . ويؤدي هذا الأمر الى افتعال خاطىء لوزر تلك المؤسسات الخاطئة فتلتصق بدين الإسلام ذاته ، وذلك في عقول كثير من المسلمين وغير المسلمين على حد سواء .

يجب علينا أن نلقن إخواننا في الإسلام ــ خاصة الشباب لأنهم قادة الغد ــ أهمية تعاليم القرآن بالنسبة للنساء والأسرة والمجتمع وقابلية هذه التعاليم للتطبيق . فرغم فشل الأنماط الاجتماعية الغربية المعاصرة في تقديم البديل إلا أن بعض المسلمين يلهثون وراء النمط الغربي في التساوي بين الجنسين وأفكاره حول الجنس الموحد ونماذج السلوك المصاحبة وسموم التفرد والتحرر الشخصي من المسئولية ونسق الأسرة النووية يجب علينا أن نكون يقظين في مواجهة الأخطار التي تصاحب هذه الأفكار والممارسات الاجتماعية وإذا لم ندرك نتائجها إدراكا جيدا ونقاومها بعنف فهناك مستقبل تعيس ينتظرنا لأن هذه التجارب الاجتماعية يتم تقليدها بغير بصيرة وتنتهي بالفشل .

ولكن ذلك في حد ذاته لا يشكل ردا سليما كافيا بالنسبة لنا كمسلمين فنحن خلفاء الله على الأرض (البقرة/٣٠) ومن واجبنا أن نهتم بأمر العالم كله وبمخلوقاته كافة ان أمر الله لنا بنشر دينه في كل ركن من أركان الدنيا يجعل من الواجب علينا ألا نبخل بخير نعرفه أو نصيحة نعلمها على الآخرين . لقد جاء الوقت الذي يقوم فيه الإسلام والمسلمون بتقديم حلولهم لمشكلات المجتمع المعاصر للمسلمين وغير المسلمين على السواء . وذلك يمكن ــ بل يجب ــ أن يتم من خلال المثال الحي للمجتمعات

القرآنية الحقة حيث يتم حل مشكلات الرجال والنساء كما يجب أن تتم أيضا من خلال الكتابات والمناقشات التعليمية يقوم بها دارسونا وتوضع في متناول المسلمين وغير المسلمين على حد سواء .

ليس هناك وسيلة أفضل من ذلك لتأدية واجب الله علينا ولخدمة البشر أجمعين وليس هناك دعوة أفضل من تقديم يد المساعدات لضحايا المجتمع المعاصر في نضالهم .

الحواشـــي

---

١) ﴿ وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم ﴾ (التوبة/٦٨) .

٢) انظر أيضا الآيات ٦٧ ، ٧٢ من سورة التوبة .

٣) عن حديث للرسول ﷺ ، انظر أيضا كتاب محمد عزت دروزة **المرأة في القرآن والسنّة** : بيروت — المكتبة العصرية ، ١٩٨٠ ، ص ص ٤٤ ، ٤٧ ، ٥١ .

٤) محمد فؤاد عبد الباقي : **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان** : بيروت ، دار الكتاب الجديد ١٩٧٠ ، جـ ١ ، ص ص ٣٠ — ٣١ .

٥) حاجي فيصل بن حاجي عثمان : النساء وبناء الأمة : تحليل معاصر ومنظم لمشكلة المرأة في المجتمع المعاصر في مالاي . رسالة دكتوراه للمناقشة مقدمة لجامعة تمبل ص ٨٥ . باللغة الانجليزية Women and Nation Building : Syalenatic and Contemporary Malay Muslim Society .

٦) محمد خيرت : مركز المرأة في الإسلام : القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٥ ، ص ١٠٨

٧) **Monrod G. Raulsen , Women, Legal Rights of Encyclopedia Americana Danbury, Conn . : American Corp ., 1980, Vol . 24, PP 108 - 109**

٨) **﴿ ... للرجال نصيب مما إكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ... ﴾** (النساء/٣٢)

٩) انظر مصطفى السباعي : المرأة بين الفقه والقانون : حلب : المكتبة العربية : ١٩٧٦ : ص ٣٨ ، محمد عزت دروزة الدستور القرآني في شئون الحياة : القاهرة : عيسى البابي الحلبي ، بدون تاريخ : ص ٧٨ .

١٠) **﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا ﴾** (النساء/١٩) .

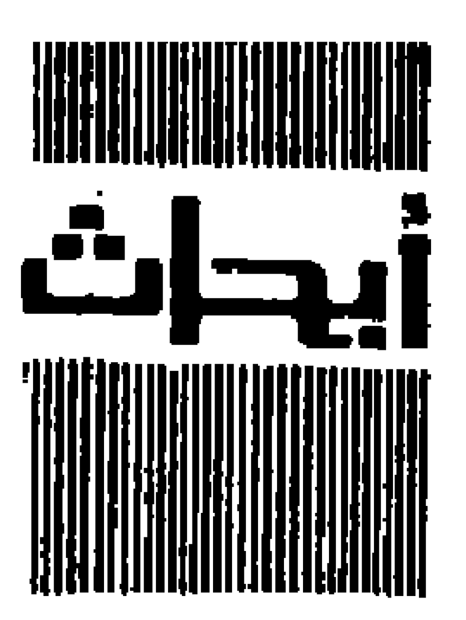
See **infra**, basic characteristic (11)

II, PP. 17 ff.

١٢) كتبت كارولين بيرد — في وصفها لحركة تحرير النساء في أمريكا — تقول : « إنهم يلجأون إلى محو فكرة وجود فروق جوهرية فطرية بين طبيعة الذكور وطبيعة الإناث وهي الفكرة التي تبرز عادة لتأكيد هذه الأعراف (مثل الزواج ، الأسرة ، العلاقات بين الجنسين ، .. الخ) (« تحرير المرأة » دائرة المعارف الأمريكية مجلد ٢٩ ص ١١١آ

(Encyclopedia Americana - 29 - P 111a)

١٣) في عام ١٩٧٩ ، أشار الاحصاء العام في الولايات المتحدة إلى وجود ١١٨١٠٠٠ حالة طلاق مقابل ٢٣٣١٠٠٠ حالة زواج طبقا لما نشر في تقويم ١٩٨٣ . وتتزايد نسبة حالات الطلاق كل عام بمعدل ملحوظ .



النظرية الإسلامية في النقد الأدبي

الواقع والحقيقة والفعل

د . أحمد بسام ساعي

المدينة المنورة

رغم أننا — في سعينا وراء إيجاد المصطلح الإسلامي — نحاول التحرر ما استطعنا من أسر المصطلح الغربي ، الشديد التحكم بلغتنا النقدية ، فإن مصطلح « الواقعية » أكثر هذه المصطلحات تعقيداً وتشابكاً وإحراجا للناقد الإسلامي الباحث عن الحقيقة الموضوعية العليا في الأدب ومدارسه النقدية .

إن فكرة إيجاد مصطلح يستوعب مئات الكتّاب والشعراء ، ويوحّد اتجاهاتهم المتباينة ، ليضعهم جميعاً في سلّة واحدة اسمها « المذهب الأدبي » ، فكرة قسرية في الأصل ، سبق أن حيّرت الأدباء والفنّانين والنقاد جميعاً في الغرب ، حين وضعوا بداية مصطلح « الكلامية » في القرن السابع عشر ، من غير أن يستطيعوا « ضبط » كلّ الكلاسيين تحت قواعدها الرصينة القاسية .

وحين تمرّد الأدباء والفنّانون على هذه القواعد في بدايات القرن التاسع عشر ، وراحوا يوجهون ضرباتهم القاتلة إلى الكلاسية ، كانت ردود الفعل في أنفسهم متباينة مختلفة ، اختلاف الجهة التي سقطت ضرباتهم عليها في جسد الكلاسية .

ومع هذا التباين الشديد في الانعكاسات ، والتباعد الواضح في المنطلقات ، أطلق على ردود الفعل تلك مصطلحٌ نقديّ واحدٌ احتوى الأشتات المتغايرة المتنافرة ، تنافراً يفوق كثيراً ذلك

الذي عرفته الكلاسية من قبل ، وكان مصطلح « الرومانسية » .

ولكن اشتداد حركة البحث عن مذاهب فلسفية واجتماعية واقتصادية في أوروبا على مدى القرن التاسع عشر ، ونشوء تيّارات فكرية غير متوقعة ، ناشئة عن تصادم « حضارة الكتاب » النازلة مع « حضارة الآلة « المساعدة » ، ثم إغراق « الرومانسيين » في تكريس ردود فعلهم ، على تباينها ، أدى ذلك كله إلى شبوب حرائق فكرية عارمة جديدة في أكثر من أفق واحد من آفاق الأدب والنقد ، وما لبثت أقلام المفكرين والنقاد أن استوعبت هذه الثورات المتباينة جميعاً تحت اسم « الواقعية » .

وكان اتساع الهوة بين تيارات « الواقعية » المختلفة أكبر بكثير من اتساعها بين تيارات الرومانسية ، مثلما كان اتساعها في هذه الأخيرة أكبر بكثير أيضا منها بين تيارات سالفتها الكلاسية ، وهكذا في متوالية حسابية متصاعدة من التوزع والتشتت اللذين يبلغان أحيانا حد التمزق والتناحر والانفصال العضوي النهائي بين الأطراف .

وكان أن كثرت أسماء الواقعية وتعريفاتها كثرة لم تشهدها أي مدرسة أخرى سابقة أو لاحقة ، فوجدنا عشرات الواقعيات يدعو إليها أصحابها ويستقلون بها عن الواقعية الأم إن كان هناك أم لهذه الواقعيات — كالواقعية الرعوية عند (شاتوبريان) والواقعية الروحية عند (درهاميل) وواقعية الأنا العميقة عند (بروست) ثم الواقعية النقدية ، والشكلية ، والمثالية ، والقومية ، والطبيعية ، والموضوعية ، والذاتية ، وفوق الذاتية ، والمتفائلة ، والمتشائمة ، والتشكيلية ، والشعرية ، واليومية ، والرومانسية ، والاشتراكية ، والسفلى ، والعليا ، والرؤية ، الخ .. وكان أن أحجم بعضهم عن وضع تعريف محدد للواقعية ، كما فعل و . هـ . هارمي في كتابه عن (فن جورج اليوت) حين قال : « أنا لا أريد التورط في تعريفات كلمة الواقعية » .(١)

وحين نتحدث عن « واقعية إسلامية » فلا بد أن نكون على حذر شديد من السقوط في التعريفات القديمة الجاهزة لكلمة « واقعية » وجدير بنا أن نلتفت الى كل الأطراف « الواقعية » منذ أن وجد هنا المصطلح في القرن التاسع عشر حتى اليوم ، محاولين تلمس الخيط الحقيقي — إن وجد — بين المصطلح والواقع ، أي بين كلمة « الواقعية » ومدلول هذه الكلمة عند أصحاب المذاهب الواقعية على اختلافها ، فإذا قارنا بين مقدار واقعية ذلك الخيط الذي يربط بين طرفي المعادلة نفسها في الواقعية الإسلامية ، أدركنا طبيعة هذه الأخيرة ، ومدى استحقاقها لاسمها دون الواقعيات الأخرى .

* * *

ونبدأ بتفحص كلمة « الواقع » وملاحقة أبعادها القائمة والمحتملة ، لننتهي بتعريف الإسلامية الواقعية أو الواقع الإسلامي ، لنربط من ثمّ بين الكلمة ومدلولها ربطا سليما نستطيع أن نستند إليه ونحن نطلق مصطلحنا الجديد (الواقعية الإسلامية) ، وأن نميزه عما سواه من الواقعيات الأرضية القائمة أو المندثرة .

لقد اعتاد الدارسون أن يضعوا « الواقع » بإزاء « المثال » على أن أحدهما نقيض للآخر ، وعلى أن الواقع هو « الواقع الأرضي » المعيشي ، وعلى أن المثال هو الذي لا يتحقق « أو الذي لا يصلح للوجود ، انطلاقا من حكمهم على مثالية أفلاطون .

إن تعريف الواقع الإنساني ظل قاصرا دون الحقيقة حتى فترة متأخرة من هذا العصر ، وكان لدراسات الأخوين سيد ومحمد قطب أثرها الكبير في إيضاح الأبعاد الحقيقية لهذا الواقع .

وحين ظهرت الدراسات الأولى عن الواقعية الاشتراكية باتجاهاتها المختلفة ، وعلى رأسها الاتجاه الماركسي ، لم يكن هناك أدنى خلاف على أن « الواقع » هو « الأرض » بل المنظور أو المُدْرَك منها .

وبدأت الثغرات تتوضح في جسم الواقعية الاشتراكية حين شبّ فيها عن الطوق فلاسفة ومفكرون تجرأوا على التحرر من « دكتاتورية الفكر » لينطلق تفكيرهم في أبعاد موضوعية جديدة لم تعهدها الشيوعية من قبل . وكان أن ظهر تشير نيشيفسكي ودوبرو ليوبوف ولاكريتسكي ، ثم لوكاتش وجارودي ودوبريه ، ليفتحوا آفاقا للواقعية تكاد تنفصل بها عن الواقعية الأم « الواقعية الشيوعية » .

ولن نخوض هنا فيما انتهى إليه كلّ هؤلاء من تعديلات جذرية على الواقعية الأولى ، ولكننا سنحاول توضيح الآفاق البعيدة الأخرى التي لم يصل إليها تفكيرهم ، أو لم يشاؤوا هم الوصول إليها ، والتي تعطي الواقع أبعادا عديدة أكبر مما كانوا يتصورون .[٢]

حين يسيطر المنطق المادي النفعي المؤقت على التفكير الانساني ، الفطري في الأصل ، يحرفه عن وجهته الصحيحة ، ويمسخ حدوده ، ويحمي أمامه فلا يتبين وجهته . ولقد كان الواقع الأرضي دائما جزءا صغيرا جدا من واقع متسع الآفاق ، ممتد الحدود ، امتدادا لا يعرف التوقف . والشاعر خاصة والأديب والفنان عامة ، أكثر المخلوقات مقدرة على الإحساس بذلك الواقع المتسع غير المنظور ، لأن الإنسان يحتاج إلى قوى خفية وغير عادية لبلوغ تلك الحقيقة العليا .[٣] والفنان ، مثله مثل المتصوف ، يملك القدرة على التفلت من إسار الواقع الأرضي والتحليق في فضاء الحقائق السديمية العليا ، ولعل الشاعر أقدر الفنانين على مثل هذا التحليق ، ولهذا اقترن اسمه عند كل الشعوب ، ومنذ فجر التاريخ ، بالكهنة والسحرة والجن ، وأحيانا بالأنبياء والآلهة ،

ومن هنا كان الشعر في نظر بعضهم هو فن التعبير عن الحقيقة ، على حين كان النثر هو فن التعبير عن الواقع .

ولكن ما هي الحدود بين الواقع والحقيقة ، وهل هناك حدود فاصلة بينهما ، وهل يستطيع أحدهما التخلي عن الآخر ليكون بنفسه عالما قائما بنفسه ؟

إن الواقع الأرضي هو المتكأ الوحيد للفنان ، يعتمد عليه وهو ينطلق في سماء الحقيقة ، إنه الأرض المحدودة التي تحتاج أقدامنا إليها للقفز في هواء الحقيقة الرخو غير المحدد الملامح والأطراف . ولكن الواقع الأرضي شيء والواقع الحقيقي شيء آخر مختلف تماما . الأول هو واقع العقل المحدود والحواس الخمس التي يجندها لتغذية إدراكاته ، وهو لا يعترف بواقع خارج حدود هذه الإدراكات . أما الثاني فيستوعب الأول في زاوية صغيرة منه ، يتسع بعد ذلك لاستيعاب الحقيقة العليا ، وهي ليست في الأصل إلا جزءا من الواقع .

ونحن حين نفرق هنا بين الواقع والحقيقة فلنبين أطراف المعادلة التي يقوم عليها الواقع الإسلامي ، فالحقيقة العليا جزء من هذا الواقع ، بل هي الجزء الأسمى فيه ، لأنها تتجاوز البصر الى البصيرة ، والمادة إلى الروح ، والعقل إلى ما وراء الطبيعة .

ويمكن للواقعية الإسلامية أن تلتقي مع الواقعية الاشتراكية في جوانب ظاهرة متعددة ، ولكنها تختلف عنها في الجذور ، إنهما تنفصلان عند الأساس الأكبر جميعا ، أقصد الأساس الروحي ، فالواقعية الروحية عند من يعترف بها من الاشتراكيين تنبثق من العقل ، ولا يعترف بها هؤلاء إلا من خلال الحدود التي يرسمها لهم هذا العقل ، أما الإسلام فيعد العقل قاصرا على الوصول الى كثير من الآفاق الإنسانية ، وإذا كانت الروح « من أمر ربي » في الإسلام فإننا نتوسع بمعنى الروح هنا ، لا ليقتصر على نسمة الحياة التي بثها الخالق جل وعلا في الجسد وحسب ، بل لتشمل تلك القوى العقلية المتفوقة — وربما فوق العقلية — القادرة على اجتياز كل القواعد القياسية التي يمكن أن يضعها أي عقل إنساني بحدوده المعروفة ، مهما اتسعت الحدود ، إنها « قوى » بقدر تفلتها من القصور العقلي الإنساني وارتفاعها من أوحال الأرض وسلاسلها المادية الثقيلة .

لقد جسد البدائيون آلهتهم في الأصنام ، وآمن الملحدون الجدد بألوهية المادة — مهما اختلفت تسميات هذه الألوهية عندهم — لأن عقولهم — المسلحة بالحواس الخمس القصيرة المدى — لم تستطع تجاوز الواقع المحسوس ، فلم تكن قادرة على تصور قوة خفية غير منظورة ، أما المسلم ، فبعقله المتفوق بقوة التصور للإله غير المحدود يستطيع — أو من المفترض أن يستطيع — أن يصل إلى آفاق من التصور لا يمكن أن يصل إليها ذو الإله المحسوس أو المحدود . وقد انعكس هذا في التاريخ على حضارة الغرب

وحضارة الشرق ، فكان « الواقع » الغربي أبدا واقعا ماديا وصفيا تسجيليا ، ومفهومه ساذجا مسطحا لا يتعدى إدراك الحواس ، وهو مفهوم أقرب إلى مفهوم الطفل وإدراكه للأشياء ، لأن أرسطاليس بفلسفته الوثنية أسس للغرب تقاليد فلسفية وعقدية لا تستطيع حضارة العرب بسببها الفكاك من دائرة الوصفية ، وتجاوزها الى استبطان المادة واستشفاف روحانيتها ، بينا توصل الشرق ، بروحانية أديانه السماوية ، إلى تحقيق هذا الاستبطان للواقع باستمرار ، وإن شذ عند بعض من تطرفوا عمدا في استبطانهم ، فالتقوا بالوثنية الشرقية في وجهها الآخر ، التقاء مقصودا من الأساس ، فكانوا الوثنيين الجدد تحت عنوان (فرق إسلامية) .

وهكذا نمت الواقعية الاشتراكية الأوروبية وترعرعت في أكثر الدول الرأسمالية آنذاك : انجلترة ، وفرنسة ، وألمانية ، ولكنها لم تنجح عمليا ولم تستطع ثورتها فرض نفسها على المجتمع سياسيا وعسكريا إلا في أكثر الدول الأوروبية فقرا وأشدها بعدا عن النظام الرأسمالي والاقطاعي آنذاك : روسية ، وهذا هو الإحباط الأول الذي واجهته تلك الواقعية الأرضية ، التي عجزت عن تلبية حاجات الإنسان الغربي الرأسمالي المتشوفة للروح ، بعد أن ملأت المادة عليه حواسه ، وسدت مسامه الروحانية التي كان يتنفس منها الجزء الأهم من الحياة .

وعلى الرغم من أن بعض المفكرين الاشتراكيين المتأخرين لم ينس الروح تماما في الإنسان ، فحاول أن يعترض على « ميكانيكية » الجناح المادي في الشيوعية التطبيقية وإغراقه في التفسير المادي للحياة ، كما فعل دوبرليوبوف حين قال « مضحكة وبائسة الادعاءات الجاهلة التي تطلقها المادية الفظة ــ يقصد الميكانيكية أو الجافة ــ التي تحطم المعنى السامي للجانب الروحي للانسان » ، رغم وجود هذه الاعتراضات فإن أصحابها كانوا ينطلقون من العقل وحده مفسرا للنشاط الروحي الإنساني ، كما يصرح لاكريتسكي في نقده لواقعية دوبروليبوف « إن الاعتراف بتبعية العمليات السايكولوجية السببية للعمليات الفيزيولوجية ، والاعتراف بالعقل كجهاز للنشاط الروحي قاد دوبروليوبوف إلى مفاهيم فلسفية معينة تعتبر جوهرية جدا للنقد الذي مارسه » .[٣]

وبينا يركز الواقعيون الاشتراكيون على « تخليص » الواقعية من أوهام ما وراء الواقع أو الطبيعة ــ كما يدعون ــ أو ما يسمونه « الخبث الميتافيزيكي »[٤] تصر الواقعية الإسلامية على أن الإنسان ــ من خلال واقعه الحقيقي ــ ليس عقلا فحسب ، بل قل ليس مادة خالصة ، إنه روح ومادة ، وعقل وما وراء العقل ، وواقع وحقيقة . إن كلا الواقع ــ الواقع الأرضي المادي ــ والحقيقة ــ الحقيقة السماوية العليا ــ يتعاضدان لقيام الواقعية الإسلامية في الأدب ، على اختلاف في درجات اتحادهما ، من الناحية الفنية ، بين الشعر من جهة

والفنون النثرية من جهة أخرى ، فعلاقتهما في الشعر أقرب إلى « المتراجحة » منها إلى المعادلة ، إذ ترجح فيه كفة الحقيقة على كفة الواقع ، ولكنهما من الناحية الفكرية متساويان أبدا — معادلة حقيقية — في كل الفنون الأدبية على السواء ، شعرا ونثرا .

إن الواقعية الاشتراكية واقعية « ممسوخة » في حقيقتها ، لأنها تأخذ في حسابها الوجه المنظور للإنسان ، وترفض الاعتراف بالوجه الآخر غير المنظور — الوجه الروحي « الميتافيزيكي » — وهي في هذا تتساوى في الجهل مع من يرفض الاعتراف بوجود وجه آخر للقمر لأنه لا يراه بعينه .

أما الواقعية الإسلامية فتتجاوز البصر الى البصيرة ، فترى بعينها الثاقبة المتزودة بنور الله ما لا يمكن للعلم بأرقامه وقوانينه الأرضية أن يراه . لقد بدأ العلم حقًّا يتجاوز غباءه الخفي المزمن ، ليكتشف أن كثيرا من قوانينه التي كانت إلى وقتٍ قريب من المسلمات أضحت أكاذيب كبيرةً ، لقد غدت الحدود بين الفيزياء والميتافيزياء — ما وراء الطبيعة — مائعةً هشّةً في نظر العلم الحديث جدًّا ، وانهزم قانون جاذبية نيوتن أمام نظام الالكترونيات الفريد داخل الذرة ، وطأطأ العلم رأسه أمام الحقيقة الأزلية الجديدة وهي أن قانون النسبية يتجاوز الظاهر أو المحسوس الى ما وراء عالم الظواهر ، إلى الغيب ، وتراجعت نهائيا مقولة الحتمية التي أسند إليها ماركس وأنجلز الجدلية المادية ، ليحل محلها مقولة الاحتمالية التي تلغي في الحقيقة ثلاثة أرباع البديهيات العلمية في القرن العشرين ، إلى آخر هذا التراجع المرير للقوانين الفيزيائية أمام القوانين الغيبية التي ما تزال تتكشف أمام علماء هذا القرن .(٦)

ولعله أصبح من السهل علينا الآن التفريق بين كل من الواقع والحقيقة والواقعية الإسلامية . فالأول ذو بعدٍ واحد : الأرض ، والحقيقة ذات بعد واحد أيضا يقابل البعد الأول وهو السماء ، إنها الواقع « الميتافيزيقي » ، أما الواقعية الإسلامية فهي الرباط السليم المتوازن الذي يجمع بين الأرض والسماء ، بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة غير المحسوسة .

لقد اعتاد ملحدو الغرب أن يستبدلوا بالحقيقة الدينية الحقيقة الفنية ، فهم يلجأون إلى الفن وحده من موسيقى وغناء وشعر ورسم ونحت وغير ذلك من الفنون ، ليسدوا الفراغ الروحي القائم داخل كل نفس بشرية ، أما المسلم ، المسلم الحقيقي ، فقد ملأ ذلك الفراغ بخير ما يمكن أن يُملأ به : الصلة بخالق الوجود عن طريق طاعته وعبادته والتذلل إليه والتوكل عليه ، وإعمار الأرض فيما رضي الله عز وجل أن تعمر به من الحضارة الحقيقية البانية ، بعيدا عن السلبية والانحراف في البهارج التكنولوجية الغربية القاتلة لإنسانية الإنسان ، مهما تبرجت هذه التكنولوجية بأثواب الحضارة الوهمية الزائفة . إن المسلم يصل عن طريق هذه الصلة الروحية بخالق الوجود إلى أن يحقق من

المتعة والراحة والسكينة ما لا تقدمه أية صلة أخرى للإنسان بعناصر هذا الكون .

وهكذا يتحول الواقع الأرضي في الإسلام الى واقع مثالي ، ما دام متصلاً بذلك المنبع النوراني القدسي المستمر الفيضان على العالم .

***

وهذا الواقع المثالي بعيداً كل البعد عن « المثالية » تلك التي يضعها الفلاسفة في مقابل « الواقعية » فمثالية الإسلام ليست مثالية الفلاسفة ، ولا بد من التمييز بين المثال الواقعي والمثال الفلسفي .

فعلى الرغم من أن كانت (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) وهو أبو الفلسفة المثالية الحديثة ، يرفض أفلاطون بمثاليته النظرية العقلية ، فإنه ومن تبعه من فلاسفة تأثروا بمثاليته كهيغل (١٧٧٠ ــ ١٨٣١) وفيخته (١٧٦٢ ــ ١٨١٤) وشوبنهور (١٧٨٨ ــ ١٨٦٠) ألحوا على روحانية الفن وأهملوا كل ما سواها ، حتى غدا الفن عندهم شكلا ليس غير ، بل إن (كانت) يرى أن الجمال المحض لا يتحقق إلا في الشكل المحض ، ولذلك كانت ذروة الفنون عنده هي تلك الخالية من مضمون ، كالزخارف والزينة والنقوش والموسيقى التي لا يصحبها غناء .[٧]

ولم تكن الواقعية الحديثة أكثر من مجرد رد فعل إنساني عميق على ما رافق المثالية القديمة من مظالم وانحرافات ، ولم تكن إذن في الأساس صادرة عن مبدأ إنساني راسخ سليم ، منزه عن انحرافات ردود الفعل الإنسانية .

أما تصور هيغل للعقل فهو أن التاريخ « حركة عقلية » وهو يعلن في عبارته المشهورة من مقدمة كتابه (مبادىء فلسفة الحق) أن « كل ما هو عقلي هو واقعي وكل ما هو واقعي هو عقلي » فالعقل عنده إذن هو الواقع ، والواقع هو ما تستطيع الحواس ــ جنود العقل ــ أن تصل إليه .
أما العلم العقلي ، الرأس المتحكمة بحضارة القرن ، فهو السلوك المكيف لحياة الإنسان المعاصر ، وتلك شهادة واحد من أكبر فلاسفة العصر الغربيين في هذا السلوك ، وهو برتراند راسل : « إن السلوك العلمي غير طبيعي بالنسبة إلى الإنسان إلى حد ما ، فمعظم آرائنا هي من قبيل تحقيق الرغبة ، شأنها شأن الأحلام في نظرية فرويد . وإن ذهن أشدنا تعقلا لأشبه ببحر عاصف من المعتقدات العاطفية التي ترتكز على الرغبة ، يكاد يطفو فوقها قليل من القوارب الضئيلة المحملة بالمعتقدات التي ثبتت علميا » .[٨]
ونتذكر هنا قول فلاسفة الأخلاق منذ القدم « إن البشر يختلفون غالبا عن ذواتهم بقدر اختلافهم عن الآخرين » .

وهكذا يظهر لنا العقل شحنة ثقيلة من الأهواء المتلونة المتبدلة ممزوجة بقليل من العلم ، والمبدأ الإنساني الذي يعيش فينا

ليس غالبا مبدأ العقل بل مبدأ الهوى . وتتكون الايديولوجية — باعتراف هيغل — من عناصر مختلفة يجمعها هيغل تحت لفظة « الأهواء » ويقصد بها « الغرائز والميول والحاجات والمصالح التي تدفع الأفراد نحو أهدافهم الخاصة ، وتغذي نشاطهم ، وتتعرض للأذى والانقباض والتلف . فالأهواء موجودة في كل أيديولوجية ، محددة لتصوراتها ومقاصدها ، مؤثرة في تطوراتها وعلاقاتها » .[٩] والصدام بين العقل الإنساني — القاصر بطبيعته — والأيديولوجية — التابعة لأهواء العقل الإنساني — محتمل ومستمر الحدوث « تنجح الايديولوجية أحيانا في استمالة العقل واستخدامه ، وأحيانا في تطويقه وتدجينه ، وأحيانا في استبعاده والاستبداد به ، وأحيانا في اضطهاده والتنكيل به » .[١٠]

في مثل هذا الخضم من الصراع بين العلم المخلخل القلق ، والعقل الإنساني القاصر ، والأهواء البشرية المتلونة ، والايديولوجيات المتطاحنة المهتزة ، تكون جنين الواقع الفلسفي وجنين المثال الفلسفي ، فكان الواقع الفني واقعا شكليا ، وهو إذن أبعد ما يكون عن الواقع — الجوهر ، المتمثل بالمضمون ، وكان المثال هيكلا أجوف غير قادر على إيجاد المضمون الذي يملأه من حياة البشر . وهكذا ظل « واقعهم » بعيدا عن « الواقع » الواقع الموضوعي الذي يتبناه الإسلام ، بكل أبعاده ، الأرضية والسماوية ، وظل مثالهم بعيدا حتى عن واقعهم الأرضي المسخ ، فكيف يطال مثل الواقع العملاق الذي أقامه الإسلام ؟

حتى نصارى الغرب الذين أرادوا أن يحفظوا للواقعية روحانيتها ، لم يستطيعوا أن يخلصوها من وهميتها ، فكانت واقعيتهم أساساً في خدمة المثالية الفلسفية ، فلقد أصر فلاسفتهم في العصور الوسطى على القول بأن الكليات (كالعدالة والمروءة والوفاء) لها وجود « حقيقي » مستقل عن الخصوصيات (أي الحالات الإنسانية الفردية التي تتمثل في أحداثها تلك المعاني الكلية) . وكانوا يواجهون بهذا الادعاء كلا من نظرية (المفهومية) التي تقول إن الكليات توجد في العقل وحسب ، ونظرية (الاسمية) التي تنكر وجود الكليات عموما فهي محض أسماء ،[١١] فخرجوا بهذا حتى عن أدنى قواعد العقل ومبادئه الأساسية ولم يحققوا المثالية التي ضحوا بالعقل من أجلها .

***

فهل ضحت مثالية الإسلام بالعقل ، وهل كانت مثالية واقعية ، بالمعنى الأوسع والأصح للواقع .

إن المفهوم الإسلامي للحضارة — كما هو الواقع — يختلف تماما عن المفهوم المادي لها ، فالعلم والفن والأدب والحضارة المادية قد تكون وسيلة لهدم الإنسان ، الإنسان الكلي ، لا بنائه . إننا نقبل قول الكاتب

الفرنسي أناتول فرانس على لسان أحد أبطاله في كتاب (الحياة مزهرة) : « إن أشأم أيام التاريخ هو يوم معركة (بواتييه) في سنة ٧٣٢ حين تقهقرت العلوم والفنون والحضارة العربية أمام البربرية الفرنجية » نقبله على أنه حكم تجاه حضارة الإسلام الأولى ، ولكن انحراف هذه العلوم والفنون والحضارة عن خطها الإسلامي ، الأرضي ــ السماوي ، مهما خيل للغرب أنه تطور وارتقاء ، هو الذي فتك بأصحابها في الأندلس بعد تسعة قرون ، وهزمهم الهزيمة الأولى قبل أن تهزمهم البربرية الفرنجية المتداعية .

فهل الواقع الإسلامي ما هو كائن الآن من انحراف وتشوه ، أم ما يجب أن يكون من سلامة واستقامة ؟ وهل التحدث عن العدالة المطلقة والقوة المطلقة والصدق المطلق والأمانة المطلقة والتضحية المطلقة ضرب من المثال الفلسفي أم هو واقع عرفه الإسلام ؟ وهل كان بلال الحبشي وعمار بن ياسر ومصعب ابن عمير وعمر بن الخطاب وهماً وخيالا أم تاريخا حقيقيا أذعن لحقيقته البشر ؟ وهل كان كذلك عمر بن عبد العزيز وابن تيمية والعز بن عبد السلام ومحمد بن عبد الوهاب وحسن البنا وابن ادريس باديس وغيرهم من جنود الإسلام وأبنائه الذين أعطوا بحيواتهم صورة عملية حقيقية عن نموذجية الواقع الإسلامي ؟

وإذا كان التاريخ يؤكد وجود هذه النماذج « الواقعية الإسلامية » مثلما يؤكد إمكان تكرارها ، إذا استقى الأواخر من المصادر النقية نفسها التي استقت منها تلك الأوائل ، فإن التاريخ والعقل والواقع الإنساني الأرضي ستقف جميعا عاجزة عن فهم كثير من الوقائع الإسلامية التي تتجاوز آفاقهن جميعا إلى ما وراء التاريخ والواقع والعقل . فأنى للتاريخ أو العقل تفسير إسراء الرسول ﷺ ومعراجه ؟ وكيف يستطيع الواقع أو المنطق تفسير برودة النار حين رمى الكفرة بإبراهيم عليه السلام فيها ، فأنجاه الله منها ؟ وكيف تفسر كل معجزات الرسل والأنبياء والأولياء في التاريخ ؟

إن العقل والواقع الأرضي لا يقبلان ، بقصورهما ، هذه الوقائع الخارجة عن منطقها ، ولكن تقبلها الحقيقة الإسلامية العليا ، وبتعبير آخر ، يقبلها الواقع الإسلامي الذي أسلم قياده لخالق الكون يتصرف به كيف يشاء ، تبعا لقوانين الأرض حينا ، وتبعا لقوانين السماء حينا آخر . وهكذا نضيف ، في الواقعية الإسلامية ، إلى العناصر الأرضية المعروفة ، وإلى عنصر الحقيقة العليا السالف ، عنصرا جديدا يخرج أيضا عن كل القياسات البشرية التاريخية والواقعية والعقلية ، ويمكن أن ينضوي تحت لواء الحقيقة الإسلامية العليا ، وهو عنصر القدر .

ولكن القدر في الإسلام لا يتنافى مع « الفعل » الإنساني ، ومهما كان تدخل القدر واضحا في الواقعة ، ومغيرا في طبيعة القوانين الأرضية ، يظل مبدأ « إعقلها

وتوكل » هو قانون الحياة الإسلامية . لقد قدر الله جل وعلا لنبيه ﷺ أن يهاجر من مكة الى المدينة في أقسى الظروف ، وكان عليه الصلاة والسلام موقنا بأن الله متم أمره ولو كره الكافرون ، وكان يرى بعيني نبوته ولسان الوحي إلى نصر الإسلام المحقق القريب ، وكان وعده لسراقة بسواري كسرى ، وهو المطارد في الصحراء من أقرب الناس إليه : عائلته وعشيرته وقومه ، توكيدا لهذا اليقين بالنصر ، ومع ذلك كان ﷺ في مسيرته الشاقة على طريق الهجرة لا يدع وسيلة للحيطة والحذر والنجاة ، لقد كانت قدماه الطاهرتان تدميان وهو يصر على أن يمشي على أطراف أصابعه ليموه على مطارديه آثاره وآثار صاحبه . .

و « الفعل » في الإسلام ليس هو الحدث بل المعنى المنبثق عنه ، و « يفعلون » في قوله تعالى عن الشعراء ﴿ يقولون مالا يفعلون ﴾ لا تعني الفعل الجسماني فحسب بل الفعل الفكري أيضا ، وهو فعل أخطر من الأول وأكثر دلالة على حقيقة صاحبه ، والله سبحانه وتعالى أخذ على الشعراء تناقضهم بين أقوالهم وأفعالهم ، بقدر ما أخذ عليهم تناقضهم بين ما يؤمنون به من جهة وما يعلنونه على الناس من جهة أخرى .

ولأن الفعل بجناحيه الجسماني والفكري ، هو المعول عليه في الإسلام ، كان الأديب المسلم مطالبا بالصدق في كلا الجناحين ، وبالتوجه إليهما وحدهما دون مظاهر الحياة الأخرى ، لأنهما وحدهما اللذان يتحقق فيهما « الفعل » المطلوب .

وتتفق الواقعية الاشتراكية — من منظور لاكريتسكي — مع هذه الحقيقة الأدبية في الإسلام ، فالثقافة الوحيدة التي تستطيع أن تؤمل بأن يعترف بها الآخرون هي — في رأيه — « تلك الثقافة التي تعتمد على الفعل ، إنها لا تصرف الآخرين عن الحياة ، بل تربيهم من أجلها ، وتقوي نظرتهم العملية إلى الأشياء ، وفهم الواقع الملموس والإحساس به » .(١٢)

وهكذا يرى بيلنسكي أن وظيفة الفن هي في « التصوير المتعدد لجوانب الحياة على اعتبارها فعلا » .(١٣) وتبدو الحياة الاجتماعية في نظر اشتراكي آخر هو دوبروليبوف ، بكل تناقضاتها ودراميتها ، وبكل التوتر السامي لفكرتها وحسها وحماستها ، تبدو بوصفها موضوعا للتصوير الشعري » أكثر غنى بما لا يقاس من الطبيعة نفسها ، وأن هذه العلاقات من الحياة ، إذا ما قورنت بها الحياة الموجودة في الطبيعة ، بدت له الأخيرة ميتة .(١٤)

وهذا يقودنا الى تأكيد مبدأ التركيز على الإنسان في الواقعية الإسلامية ، دون الخروج إلى « ترف » التعامل مع « الأشياء » ، إلا إن كانت هذه « الأشياء » في خدمة الإنسان ، على أن نبدأ بالأكثر أهمية لحاجاته ، أو إن استطعنا النفاذ من هذه الأشياء إلى الإنسان نفسه ، فكانت معبرا

وطيئا إليه ، وبتعبير أوضح ، تظل الأشياء هي الوسيلة والإنسان هو الغاية .

وأن تكون غايتنا الإنسان يعني أن يكون واقعه — الواقع من وجهة النظر الإسلامية — هو منطلقنا إلى تلك الغاية ، فلا ازدواجية ، ولا كذب ، ولا أوهام ، ولا مواصفات اجتماعية تفتح بابا إلى النفاق ، الحقيقة وحدها هي المنطلق .

وسنقف هنا عن أهم فنين أدبيين معاصرين ، نعدهما الأكثر تأثيرا في حياة المسلم المعاصر : الشعر ، والقصة بأنواعها ، المكتوبة والمذاعة .

أما الشعر ، فما يزال أصحابه منذ الأزل ، مهما صدروا عن الواقع ، يتعلقون بحبال الأوهام غالبا ، وقد يخفق الشاعر — من الناحية الفنية — إذا حاول الاكتفاء بالحقيقة . يقول (ولر) شاعر البلاط الانجليزي في رده على الملك شارل الثاني حين عاتبه على أن الأناشيد التي نظمها له كانت دون الذي نظمه لكرومويل « ياسيدي ، نحن — معشر الشعراء — ننجح في الأوهام خيرا من نجاحنا في الحقائق » .[١٥]

ولأن الشاعر يصدر عن عاطفته كان لا بد للازدواجية من أن تتسرب إلى عمله الفني ، فعقيدته — الشعرية — تتلون بتلون عاطفته ، وقد ينطق أحيانا عن عقيدة آمن بها حق الإيمان ، فتنطلق عواطفه بالدفاع عنها والإتيان بخوارق البيان من أجلها ، ثم لا يلبث أن يرتد إليه شيطانه فينطقه عن الهوى ، وقد كان من قبل ينطق عن المبدأ والعقيدة ، ويعبر الشاعر اليوناني المعاصر نيكوس كزانتزاكيس عن هذه الازدواجية الواضحة عند الشاعر خير تعبير في ديوانه (تقرير إلى الإغريق) حيث قال :

بين فينة وأخرى ، يرن صوت حلو
في شغاف قلبي ، قائلا لا تخش ولا تخف
فسأضع القوانين ، وأرسي النظام . أنا الله
فكن مؤمنا « لكنه على التو ينبع عواء
من صلبي ، فينقطع الصوت الحلو عن
الرنين .
« كف عن تبجحك ، فسأفسد قوانينك
وأدمر نظامك ، وأزيلك من الوجود . أنا
الفوضى » .[١٦]

وسبيل الشاعر إلى الخلاص من مأزق الازدواجية الفكرية والعاطفية هو صدق الالتزام بالإسلام . حين يعيش الشاعر الإسلام بقلبه ، فيكون الناسك المتعبد الورع ، وبفكره ، فيكون المؤمن الراسخ العقيدة ، الصامد لابتلاء الله ومحنه ، والمدافع عن دينه وشريعته ، المتفتح لحقائق العلم والحياة والواقع ، وبيده ، فيكون المجاهد الصادق الباذل ما في يده من روح وولد ومال ، حينذاك سينجو من التلون العاطفي في شخصيته ، ومن ازدواجية الخير والشر في داخله ، وسيكون الشاعر الملتزم حقيقة بخط الإسلام .

ومن السهل علينا بعد ذلك أن نفرق بين الشاعر الملتزم والشاعر « المنضوي » . فالأول هو الصادق مع نفسه وراء جزاء

كبير ، أكبر من كل جزاء ، وطمعا بحياة أخرى سرمدية لا تقارن بها حياة الأرض مهما أغرته وتبرجت له . أما الانضوائي فهو الذي ارتضى لنفسه أن ينضوي تحت فكرة دنيوية أو راية بشرية أو حزب سياسي ، لمصلحة مؤقتة ، رهبة أو رغبة ، للخروج بالمنفعة أو السلامة السريعتي الزوال . ومن السهل على الانضوائي ، وهذه حاله ، أن ينزلق بعد ذلك في هوة الانفصام بين حياته وإنتاجه ، ولذلك كانت الازدواجية أو الانفصام بين شعر الشاعر وشخصيته سمة واضحة من سمات هذا العصر المادي ، ولا سيما في الأدب الغربي ، ومعه الأدب الشرقي الآخذ بأسباب الغرب ومقاييسه المادية . ويؤكد هذه الحقيقة روجيه جارودي في كتابه (واقعية بلا ضفاف) مستشهدا بالشاعر الفرنسي المعاصر سان جون بيرس « كتب سان جون بيرس يقول : « لقد واظبت دائما على ممارسة الازدواج التام في شخصيتي « وهذا الرجل الممزق الى جزءين يمثل عصره ، عصر ازدواج شخصية الإنسان » .[١٧]

أما حدة الحس العاطفي لدى الشاعر فهي ، من جهة ، أمر لا يتنافى مع الواقع البشري الشرقي خاصة ، لأن الشرق ما يزال يحتفظ بروحانية أصيلة راسخة يمتاز بها على الغرب ، وهي روحانية لا تزال تنفذ الى العاطفة وتنفذ العاطفة إليها ، حتى إنهما لتتحدان في أكثر من جانب ، ومن جهة أخرى تظل العاطفة هي الغذاء الرئيسي للشاعر ، الذي يولد له الصور والخيالات والأفكار والتعبيرات والأوزان والموسيقا ، وهذا دون الأدباء الآخرين المتعاملين مع الفنون النثرية تعاملا مباشرا يكاد لا يكون للعاطفة فيه أي دور يذكر .

واستجابة الشاعر لعاطفته لن يوقعه في مزلق الازدواجية ، إذا كانت هذه العاطفة سليمة المنبع ، مستقيمة التوجه ، متمثلة لخط الحياة الصحيح الذي رسمه لها الإسلام ، وحين تتمكن مثل هذه العاطفة النقية من نفس الشاعر أو الفنان يبدع بحرية مطلقة ، ولكنه يقترب من الكمال الفني بقدر ما يستوعب في داخله حقيقة الحياة وجوهرها ، ويفعم بالخط الإنساني الإيجابي السليم لها ، وحين يتمثل في داخله هذا الخط تنطلق شفتاه تلقائيا بما يفيض به قلبه السليم « فبفيض القلب وحده يجب أن تنطق شفتا الشاعر » هكذا قال الأولون والآخرون .

ومن هذا المنطلق نحكم على الشاعر من خلال أفكاره ، من غير أن نفكر أبدا بالفصل بينه وبينها ، فإن كان هناك ازدواجية أو انفصام بين قلبه ولسانه فهو دليل مرض يعاني منه في داخله ، وسلامة العقيدة وحسن تمثلها كفيلان بتحقيق الانسجام بين الطرفين ، القلب واللسان ، ومرض الشاعر لا بد أن ينعكس على نفوسنا انعكاسا سلبيا ، فتعاف شعره النفس المستقيمة ، وتقبله النفس المريضة المعوجة ، حتى إن لم يكن صاحبها يدرك أنه مريض حقا ، إن تقبله للشعر المريض دلالة أكيدة على

مرضه ، وكذا السليم مع الشعر السليم ، وهو أمر يؤكده حتى نقاد الغرب المتحررون من أية عقيدة تفرض عليهم اتجاها مسبقا . ويجمل بنا الوقوف عند هذا المقطع الطويل من كتاب الناقدة الأمريكية إليزابيث درو (الشعر كيف نفهمه ونتذوقه) لنستشف هذا الاتجاه عند الغربيين من جهة ، ولنقف على النصوص الدينية الفريدة الثلاثة التي تنقلها المؤلفة عن شعراء حضارتها من جهة أخرى ، مع تنبيهنا إلى أن عقيدة التثليث وطريقة مخاطبة الإله عندهم ستضطرانا إلى أسقاط بعض الكلمات حتى نستطيع الاستشهاد بهذه النصوص . تقول المؤلفة :

« لقد نوقشت كثيرا فكرة الشعر والمعتقدة وكثير من الناس يجدون أنهم لا يستمتعون بالشعر إذا كانوا يختلفون مع الشاعر في معتقداته أو أفكاره . فاعتقاد ملتون الديني مثلا قد حطم كل استمتاع بالفردوس المفقود ، وكفر (بوب) بالأنظمة الدينية قد أفسد قصيدته « مقال في الانسان » . وفي الجانب الآخر يقف الذين يعلنون أن أفكار الشاعر لا تلعب دورا في تذوق الشعر ، وأنهم يمكن أن يكونوا قراء موضوعيين تماما بالنسبة لها . وأنا أشك كثيرا في صحة هذا الزعم إذا كان الشاعر يناقش هذه الأفكار ويدلل عليها . ولكن المعول عليه — كما يقول إيليوت — هو التعاطف لا الموافقة العقلية . والإحساس الديني ، كغيره من الأحاسيس التي يعبر عنها الشعر ، مما يمكن أن نشارك فيه ونتفهمه ونضع أنفسنا فيه مكان الشاعر .

ولنأخذ مثلا الفقرتين الأخيرتين من قصيدة لروبرت بيرنز تدعو إلى المحبة في أبسط صورها ، نجد أننا قد لا نوافق على أن « طبيعة الإنسان أن ينحرف عن الطريق القويم » أو قد لا نعتبرها أساساً كافيا لذلك ، وقد لا نؤمن بأن الله وحده هو الذي يستطيع أن يحكم على أفعال البشر ، ولكن ذلك لا يهم كثيرا :

تأمل في عطف أخاك الرجل
وتأمل في عطف أكثر أختك المرأة
وهم يرتكبون الأخطاء البسيطة
إنها طبيعة الإنسان أن ينحرف عن الطريق القويم _
ولكن اللغز الأكبر سيظل دائما :

ما هو الدافع الذي يجعلهم يفعلون ذلك ؟
ولن تستطيع أن تعرف أبدا
إلى أي حد ربما يندمون .
إن الذي خلق القلوب هو وحده
الذي يملك أن يحكم علينا
فهو يعرف كل سلك ونغمته المتنوعة
وكل وتر وميوله المتعددة
دعنا عند وزن الأشياء نصمت
فنحن لن نستطيع تقويمها
إننا فقط نحصي الأعمال
ولكننا نجهل ما يسبقها من صراع داخلي .

وسيكون قاسي القلب ذلك الملحد الذي لا يتجاوب مع هذا الاحتجاج البسيط الذي كتبه شاعر مجهول في القرن السادس عشر :

ومع ذلك إذا كان صاحب الجلالة مليكنا المعظم
قد اختار بمحض إرادته
أن يدعو نفسه في مودة
وقال « سأكون ضيفكم ليلة الغد ،
فإننا كنا حينئذ قد تحركنا ونادينا ودعونا
كل الأيدي لتعمل : « لا يقف أحد خاملا »
احضروا المناضد الاسبانية الفاخرة في الصالة
وتأكدوا أنها جميعا قد نضدت ورصت ،
وأفسحوا مكانا للطعام الكثير ،
وليأكلوا اللحم حتى يرفضوه بأنفسهم ،
وتأكدوا أن كل شمعدان قد أضحى متألقا ،
يشع منه الضوء حتى قبل أن توضع فيه الشموع
هل تأكدتم أن كل شيء قد أعد : الطنافس نشرت
والمنصة رفعت ، والمساند فوق المقاعد
وكل الشموع قد أضيئت فوق السلالم ؟
عطروا الحجرات . وعلى أي حال
ليبق كل واحد من الحضور في مكانه
هكذا كنا سنفعل إذا حضر الملك
وليس في هذا عيب أو خطأ
فإنه عمل واجب
أن نظهر فروض الولاء والاحترام لملك دنيوي
وأن نضحي بجهودنا وأموالنا في سبيل رضاه ، وفي سبيل ذلك يهون كل شيء ،
ولكن عند مجيء رب السماوات
كل شيء ينتهي عند السادسة أو السابعة
ونحن نتمرغ في ذنوبنا ...

ومرة أخرى — وبعد ثلاثمائة عام — من الذي يستطيع ألا يتأثر بقصيدة (كوفانتري بلتمور) « اللعب » ؟ ذلك لأن القارىء ، سواء آمن بمعتقدات الكاتب الدينية أو لم يؤمن ، فإنه لا بد أن يتجاوب مع موضوعها الإنساني الشامل :

ابني الصغير ، الذي كان ينظر بعين متأملة
ويتحرك ويتكلم بحكمة الرجل العاقل الرزين
خالف أمري سبع مرات
فضربته وطردته
بكلمات جارحة ، ورفضت تقبيله ،
ذلك أن أمه — وهي أكثر صبرا مني — قد ماتت .
ثم خشيت أن يمنعه حزنه من النوم ،
فتسللت الى مخدعه
فوجدته غارقا في نومه ،
بجفون محمرة ، وأهداب مازالت مبتلة من أثر البكاء .
وانحنيت وأنا أختلج
وقبلت دموعه ، وسقطت دموعي ،
ذلك أنه قد وضع في متناول يده
وعلى منضدة بجانب سريره
صندوقا من اللعب وحجرا أحمر
وقطعة من الزجاج الممسوح
وستا أو سبعا من المحار
وزجاجة مملوءة بنبات الأجراس الزرق
وعملتين فرنسيتين من النحاس ، كلها مرتبة في نظام دقيق
ليسلي بها قلبه الحزين .
لهذا فعندما صليت لربي

تلك الليلة ، بكيت وقلت :
آه .. عندما نروح في غيبوبة كاملة دائمة
ولا نستطيع أن نغضبك في الموت
وتذكر أنت أي لعب
كنا نصنع منها مسراتنا
وكيف أننا كنا أضعف من
أن نتفهم أوامرك وندرك الخير من ورائها
وأنت لست أقل حدبا (..) مني ،
أنا الذي خلقتني من طين ،
فإن غضبك سيسكت وتقول :
« أنا آسف لصبيا نياتهم » .(١٨)

هذه النصوص الشعرية الثلاثة ، رغم أن العظة كانت غايتها في كل مرة ، استطاع أصحابها أن يتخلصوا من الأسلوب الوعظي المعروف عند معظم شعرائنا في الشرق . لقد انطلقوا من الأرض وانتهوا في السماء ليصلوا بين الواقع والحقيقة في معادلة متوازنة ناجحة ، من غير أن يجعلونا نفكر بأنهم يعتقدون غير ما نعتقد ، ويدينون بغير ما ندين . لقد أقنعنا الأول حقا بأنه مهما كان الإنسان قادرا على إصدار الأحكام تجاه إخوته من بين البشر ، يظل الحكم الأصدق والأقوم لله وحده ، الذي يعرف السرائر والدخائل ، وما أحاط بكل عمل أو خطأ من ظروف أدت إليه . واستطاع الثاني أن يشعرنا بالخجل ونحن نقارن احتفاءنا الشديد برجل الأرض ـــ حتى إن كان ملكا ـــ بانصرافنا عن إله السماء والأرض وخالق وجودنا ووجود كل شيء ، إلى متعنا وأخطائنا ، رغم علمنا بحضوره ، وفهمنا الجيد لما يحبه وما يكرهه من هذه الأعمال . واستطاع الثالث أن يبرز لنا ، بصورة تكاد تكون مجسمة ، مغفرة الله الواسعة التي تسع أخطاء الإنسان مهما عظمت ، ورحمته المتناهية التي تشهد أنه أرحم الراحمين .

وفي النصوص الثلاثة لم يحاول الشعراء الغربيون مواجهتنا بفكرتهم ، بل رأيناها تتسلل إلينا في النهاية بخفاء عجيب حتى لنحس أنها انبثقت من قلب الشاعر منذ العبارة الأولى ، وإن كنا لم ندركها إلا متأخرين . إن « تفاهة الحياة اليومية » التي يعد كولن ولسن الشعر بطبيعته « انصرافا عنها» و «تعاليا عليها» (١٩) تنقلب هنا معينا ثرا للأفكار الكبيرة التي تقيم الجسور العظيمة بين الأرض والسماء ، إنها الواقعية الحقيقية أن تنقلب الحادثة اليومية التافهة بين يدي الشاعر الى حقيقة أزلية كبيرة من حقائق الحياة والموت والحساب والخلود وعبادة الله وتحقيق وحدانيته ، من غير أن يوحي لنا الشاعر بأنه يحاول إرغامنا على النظر الى الحياة بمنظاره ، كما هو ـــ للأسف ـــ شأن معظم الأعمال الشعرية الإسلامية المعاصرة ، رغم أننا ، نحن المسلمين ، نملك وحدنا الصورة السليمة المقنعة للعقيدة التوحيدية المنزهة عن الشرك الذي يخلط فيه الآخرون بين الإله والإنسان ، كما لاحظنا في النصوص السالفة .

***

أما القصة بجناحيها ، المكتوب والمذاع ، فشأنها في حياتنا المعاصرة أخطر من الشعر ، إذ وجدت لها منابر عديدة ومتنوعة لا يحلم الشعر بالوصول إليها .

ولئن كان الشعر في مطلع التاريخ منبر الإنسان الأهم للتعبير عن مشاعرة المختلفة التي لا تستطيع اللغة العادية الإحاطة بها ، لقد أضحت القصة في القرون الأخيرة ، ولا سيما في هذا القرن ، الأداة التعبيرية الفنية الأولى لتوضيح هذه المشاعر الكثيرة المتضاربة عند بني البشر . حتى في القرن الماضي كان الناس بألسنة نقادهم يشعرون أن الرواية لم تعد ، بطولها الشديد ، ملائمة لحياة الانسان السريعة ، ويعزو الناقد بيلنيسكي (۱۸۲۰ — ۱۸۹۸) تراجع الرواية وتقدم القصة الى تغير الواقع : « إننا أناس عمليون ، إننا نتذمر بلا انقطاع ، ونسعى باستمرار ، إننا نحرص على الوقت ، وليس لدينا من الوقت ما يكفي لقراءة الكتب المطولة ، بكلمة ، إننا بحاجة الى قصة ... إن حياتنا المعاصرة بالغة التنوع والتعقيد والتجزئة ، إننا نريد لها أن تصور في الأدب كما تنعكس صورة الشيء في قطعة كريستال مضلع وعديد الزوايا ، تتكرر ملايين المرات وفي جميع صورها الممكنة ، ولهذا فإننا نطالب بالقصة .. إنها قصيرة وسريعة وخفيفة وعميقة ، تنتقل في نفس الوقت من موضوع إلى آخر ، وتجزىء الحياة إلى دقائق .. »[٢٠]

ولكن ، حتى القصة قد غدت — ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين — فنا مطولا أكثر من أن تطيقه الأجيال الجديدة ، بتزاحم أعمالها وانضغاط أوقاتها ، ولا سيما حين تقدم هذه القصة في صيغتها المقروءة ، أما حين تصل إلى الاذاعة والتلفزة لتغدو فنا تمثيليا مسموعا أو مرئيا فإن الوضع يتغير .

لقد وجد كثير من الاذاعات ومحطات التلفزة سبيله إلى إقامة نظام للبث يتناسب ونظام حياة الفرد ، فأكثر هذه المحطات الآن قادر على استقطاب المشاهدين والمستمعين إليه في أوقات فراغهم أو مستراحاتهم المحتملة بين العمل والقيلولة ، وبين القيلولة والعمل ، وبين العمل والطعام ، وبين الطعام والنوم ، وهكذا .. وهو أمر لا يحتاج من المشاهد أو المستمع إلى مشقة أو جهد ما دام مفتاح المذياع أو الرائي في متناول يده حتى وهو في فراشه . لقد قربت التكنولوجيا الشقة ما بين القصة الممثلة والإنسان ، حتى غدت هذه القصة هي بحق الفن الأدبي الأول للقرن .

فأين يذهب القارىء ، وعم يبحث بين الفنون الأدبية ليرضي غريزته الثقافية الظمأى إلى القراءة ؟ الحق أن الوسائل الاذاعية قد وضعت في متناول أسماعه وأنظاره كثيرا من القصص والمسرحيات الطويلة والقصيرة — في قراءته — يتطلع إلى الفن الأسرع ، واللغة الأكثر اختصارا ، والثقافة الأشد تركيزا . وإذا كان عليه أن يجلس إلى المذياع أو الرائي نصف ساعة أو ساعة أو أكثر ليخرج بقليل من الثقافة والمتعة ، فإنه — بعيدا عنهما —

يبحث عن هذه المتعة في ثقافة سريعة لا تخلو من المتعة ، ولكنها أيضا لا تخلو من التركيز الذي يستطيع أن يملأه في أصغر جزء من الوقت ، أكبر فراغ في كيانه الثقافي . إنه الآن يرفض قراءة القصة الطويلة ـــ بعد أن رفض الرواية ، وحين يمسك بالقصة القصيرة يجد فيها المتعة أكثر مما يجد من الفائدة ، وليس ذلك ما ينشده ، وحين يمسك بالمقالة يجد فيها الفكر والعمق والثقافة ، دون أن تمنحه فرصة الترويح عن نفسه والتخفيف من أعباء عمله الجسماني وتفكيره الذهني المتلاحق ، فأين يجد بغيته إذن ؟ .

إن الحل ـــ في نظرنا ـــ يتجه إلى ذلك الفن الذي لمع فيه مصطفى صادق الرافعي في مطلع هذا القرن واستطاع أن يشد به أفئدة الشباب المثقف الباحث عن الثقافة والمتعة معا ، إنه فن المقالة القصصية ، وفي هذا الفن يجد القارىء المعاصر ما يسعى إليه من ثقافة مركزة ، وفي الوقت نفسه ما ينشده من متعة روحية تخفف عن ذهنه أثقاله اليومية المتراكمة .

والسؤال الهام الذي يطرح نفسه علينا الآن هو : من أين يستمد القاص مادته ، وكيف يوفق بين الصدق والفن ؟ بصيغة أوضح : كيف يوفق بين الواقع الفني الخيالي للقصة ، والواقع الإسلامي الذي يرفض في الفن كل ما هو دون الحقيقة ؟ .

وللإجابة عن هذا السؤال نجد أنفسنا مدفوعين لطرح سؤال آخر يمكن أن توصلنا الإجابة عنه إلى إجابة عن السؤال الأول ، وهو سؤال طالما طرحه الدارسون والنقاد على أنفسهم وهم يدرسون فن القصة : أيسبق الواقع الفكرة ، أم تسبق الفكرة الواقع ؟

لقد داخ المفكرون والنقاد وهم يبحثون عن أيهما أسبق إلى الوجود ، وأيهما يؤدي إلى الآخر ، فذهب ما يسمونه « بالفلسفة الوهمية » إلى أن الإنسان هو الذي يوجد الواقع ، وأن فكرة الصفوة الممتازة من البشر ـــ المقصود بها شعوب الدول الأوروبية الرأسمالية المستعمرة التي استطاعت بتميزها أن تملك رقاب الشعوب الأخرى ـــ هذا الفكر هو الذي يوجد النظم ويبدع القوانين ويفرض الواقع ، وإذن فلا مجال للبحث عن الواقع خارج حدود الفكر الإنساني ، لأنه في أصله مولود في هذا الفكر ، بل في الصفوة المتميزة من أصحابه . ويعتمد بعضهم على هذه الفلسفة في إثبات أن الفكرة في القصة تسبق الواقع ، أو هي التي توجده أصلا وليس العكس .

وبمقابل هذا المذهب يقف أصحاب « الفلسفة الواقعية » منادين بأسبقية الواقع على الفكرة ، وينطلق النقاد من هذا المبدأ ليثبتوا ضرورة اعتماد القصة على الواقع أولا ليكون الفكر والخيال تاليين له فيها ، ويؤكدون أن خيال الكاتب لا يمكن أن يعمل في الأصل منفصلا عن الواقع المحيط به ، مهما ألح الكاتب في الانفصال .

إن للإسلام موقفا يخالف الموقفين كليهما ، فإذا كان للقصة أن تنطلق من الواقع — وهو ما يؤكده الإسلام — فليس هو الواقع البشري المفروض من قبل « صفوة ممتازة » أو « طبقة كادحة » أو الواقع المادي المحسوس القصير النظر ، وإنما هو الواقع الأرضي الذي لا ينفصل عن الواقع السماوي بحقيقته العليا وروحانيته وإعجازه وقدره ، إنه الواقع الإسلامي الشامل لكل عناصر الواقع القائم واحتمالاته غير المنظورة أو المدركة ، كما وجدنا .

فهل على القاص المسلم أن يستمد خياله من الواقع فيصور هذا الواقع كيف يشاء ، فيغير من طبيعته ، ويضيف عليه ما يشاء ، ويحذف منه ما يشاء ، أم أنه ملزم بهذا الواقع غير مسموح له بتغييره ؟ .

لقد قدم لنا القرآن الكريم نماذج رفيعة من القصص الديني ، لا يشك مسلم في أنها قصص قد وقعت حقا فيما مضى من أمم سلفت ، وكان القرآن الكريم ، وكذلك الحديث الشريف ، في غنى عن القصص الخيالية الوهمية التي لا تعتمد على أساس من الواقع التاريخي ، ما دام هذا الواقع غنيا بالعبر والأحداث الإنسانية الحقيقية ، وما دام الواقع أغرب من الخيال — كما استقر في أذهاننا — وجدير بالقاص المسلم إذن أن يتجنب الوهم والخيال الكاذب في بنائه لقصصه ، اقتداء بواقعية القصص القرآني ، إذا كان يؤمن حقا بأنه « أحسن القصص » .

ويحسن أن نميز هنا بين الخيال القصصي « الكلي » والخيال البياني « الجزئي » ، فالأول هو ما ندعو القاص إلى تجنبه ، أي أن يتجنب ابتداع أحداث القصة كليا من مخيلته فيبنيها على هيكل لا صلة له بالحقيقة أو بالتاريخ — إذا كان التاريخ يشمل الأحداث الإنسانية حتى اللحظة الراهنة — أما الخيال الجزئي فهو الصور المحلية والرموز التي يستخدمها الكاتب في التعبير عن أفكاره أو الإشارة إلى الأبطال أو الأحداث أو النتائج إشارات غير مباشرة ، سعيا وراء الاتقان الفني ، أو تجنبا لمضايقة السلطة ، ويمكن أن يستخدمه أيضا في إعادة ترتيب أحداث القصة ترتيبا جديدا يحقق لها مزيدا من الفنية والتأثير ، شرط أن لا يخل هذا بواقعية الأحداث أو « تاريخيتها » بتعبير أوضح .

ونحن لا ننكر أن القرآن الكريم والحديث الشريف لم يخلوا من أمثال قصصية قصيرة ، ابتغاء توضيح فكرة أو عظة أو نموذج إنساني ﴿ **مثلهم كمثل الذي استوقد نارا ..** ﴾ ، ﴿ **كمثل رجلين جعلنا لأحدهما جنتين ..** ﴾ ، ﴿ **كمثل حبة أنبتت سبع سنابل ..** ﴾ الخ . وهذه « الأمثال » إن هي إلا نوع من الصور البيانية « الطويلة » التي لبست ، أو كادت لبوسا قصصيا ، وهي مما أكثر الوعاظ المسلمين استخدام نماذج منها على مر التاريخ ، فكان لها تأثير كبير في شد القلوب إلى الإسلام وحقائقه الإلهية الكبيرة .

ويلتقي هذا التأكيد على « الأمثال القصصية » مع دعوتنا إلى التركيز والاختصار والانسجام مع العصر ، وجدير بالقاص المسلم التعويل على هذا الفن « القصصي — البياني » السريع ، والتفنن فيه ، واستخدامه استخداما عصريا ذكيا متطورا ، بحيث لا يكون تأثيره في جيله — على الأقل — دون تأثير أمثال الوعاظ المسلمين في قرونهم ، وإذا خاض فيه الكتّاب ، وتفننوا بطرائقه وأساليبه ، واختصروا في عبواته الصغيرة معاني الحياة الكبيرة ، استطاعوا ، بما تيسر لهم من « تقنيات » التعبير الحديث والفنون الأدبية المتفجرة في العالم ، أن يصلوا منه إلى ما يحله بين أرقى هذه الفنون ، وأكثرها صلاحية للأجيال الحديثة وتأثيرا فيها .

إن الالتزام بالإسلام لا يعني أن يعيش الأدباء المسلمون إحساسا واحدا واهتمامات متشابهة وعواطف وتصورات وانفعالات نفسية واحدة ، إن وحدة الفكر لا تعني أبدا وحدة الفن ، وبلغة أخرى « مسخ الفن » ، فالأديب أولا هو ابن ذاته ، والمعادلة المتحققة من لقاء الاقتناع الإسلامي أو العقيدة الإسلامية بالذات الإنسانية ستتفجر حتما في شكل فني جديد وخيال جديد ومسارات فكرية جديدة ، لأن النفوس الإنسانية لا يمكن أن تتشابه ، وما دام أحد طرفي المعادلة مختلفا في كل مرة فلا بد أن تكون نتيجة التفاعل دائما مختلفة ، وإن كان الطرف الآخر للمعادلة ثابتا لا يتغير في كل الحالات .

لهذا كان من حقنا أن نحاسب كل كاتب أو شاعر إذا تكررت لديه الهياكل الفنية نفسها والصور نفسها والأفكار نفسها استعمال الألفاظ نفسها ، تلك التي نجدها عند من سبقوه أو عاصروه .

وعلى هذا لا يمكن أن نجعل من الواقعية الإسلامية « سلة » نجمع فيها كل « البيض » الذي يبدعه كتابنا وشعراؤنا ، كما فعل أصحاب المذاهب الغربية بأدبائهم ، إن الخط الفكري الإسلامي سينتظمهم جميعا ، بقدر ما ستساعدهم روح الإسلام المتجددة ، وقابليتها الفريدة للتكيف مع العصور المتغيرة ، على تلوين أشكالهم ، وتنويع طرائقهم ، وتجديد هياكلهم الفنية .

إننا في أشد الحاجة إلى ثقافة من نمط جديد ، وإلى إعادة تقييم للثقافة القديمة . بل إننا بحاجة إلى إعادة النظر في الفنون الأدبية ، القديمة والحديثة ، لا بافتراض أنها أمر واقع علينا أن نكيف حياتنا وأفكارنا وعقيدتنا تبعا لطبيعته ، ولا بافتراض العكس أيضا ، أي أن نكتفي بتكييفه هو ، أو قل مسخه ، ليكون موافقا لطبيعة عقائدنا وأفكارنا ، بل ننظر إليها إبداعية حرة من قيود « الأمر الواقع » ، وبهذه النظرة الخلاقة وحدها نستطيع أن نجد لأنفسنا فنوننا الأدبية المميزة ، فنونا إسلامية كاملة ، نقية من التشويه والتزييف والمسخ ، ولم يكن الإسلام أبدا ، وهو الذي أبدع البشرية الجديدة ،

ونقلها من طور إلى طور ، عاجزا عن إبداع بدائل أدبيه لهذه النفوس تستجيب لندائها وتتفاعل مع حرارتها .

المراجع

(١) ديمين كرانت ، الواقعية ، ص ١٢ . ترجمة د . عبد الواحد لؤلؤة ، بغداد ١٩٨٠ .

(٢) نستثني منهم طبعا المفكر الفرنسي روجيه (رجا) جارودي في الكتب والمقالات التي نشرها قبيل إسلامه وبعده (أشهر إسلامه عام ١٤٠٣ هـ — ١٩٨٢ م) .

(٣) راجع في هذا كتاب الفيلسوف الانجليزي كولن ولسن (الإنسان وقواه الخفية) وفيه يثبت أن العقل الإنساني بأسلحته الحية التقليدية المعروفة (الحواس الخمس) لا يستعمل إلا جزءا بسيطا جدا من قواه الحقيقية الكامنة .

(٤) لاكريتسكي . في سبيل الواقعية ، ص ٣٧٨ — ٣٧٩ . ترجمة د . جميل ناصيف ، بغداد ١٩٧٤ .

(٥) وردت التسمية في المرجع السابق ص ٦ .

(٦) وراجع المقالة العلمية القيمة (أما آن لليسار العربي أن يعود من مغتربه إلى صفوف أمته) للمفكر ديبان الشعري ، وفيها طائفة كبيرة من الأمثلة على هذا التراجع . صحيفة (المدينة) السعودية . العدد ٥٨١٥ تاريخ ١٤٠٣/٥/١٠ هـ ، ص ٧ .

(٧) انعكس هذا على كل مدارس الفن الحديث في الغرب تقريبا حتى الوجودية ، حين ذهب سارتر في فترة متقدمة من حياته ، في كتابه (ما الأدب) ، إلى اقتصار الالتزام على النثر دون الشعر ، وهذا وجه من وجوه اقتراب الشعر من الفن المحض على مبدأ (كانت) .

(٨) برتراند راسل . النظرة العلمية ، ص ٤ ترجمة عثمان نويه ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٥٦ م .

(٩) راجع مقال (العقل والايديولوجيا) لشفيق البقاعي . مجلة الفكر العربي المعاصر ص ٤٨ . بيروت ، نوفمبر — تشرين الثاني ١٩٨١ .

(١٠) المرجع نفسه ، ص ٥٢ .

(١١) وراجع (الواقعية) لديمين كرانت .

(١٢) لاكريتسكي . في سبيل الواقعية ، ص ٣٨٢ .

(١٣) نفسه ، ص ٩ .

(١٤) نفسه ، ص ٣٨٣ .

(١٥) عن محمد غنيمي هلال . النقد الأدبي الحديث ص ٣٦٥ . دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٩ .

(١٦) نيكوس كزانتزاكيس ، تقرير إلى الاغريق . والترجمة لكلولن ولسن في كتابه (الشعر والصوفية) .

ترجمة عمر الديراوي أبو حجلة ، ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، بيروت ١٩٧٢ .

(١٧) روجيه جارودي . واقعية بلا ضفاف ، ص ١٠٨ — ١٠٩ . ترجمة حليم طوسون ، القاهرة ١٩٦٨ .

(١٨) اليزابيت درو . الشعر كيف نفهمه ونتذوقه ، ص ٣١٩ — ٣٢٣ . ترجمة ابراهيم الشوش ، بيروت ١٩٦١ .

(١٩) الشعر والصوفية ، ص ٢٢٤ .

(٢٠) لاكريتسكي . في سبيل الواقعية ، ص ١٧ .

نحـو موسـوعة للحديـث النبـوي

مشـروع منهـج مقتـرح

د . يوسف القرضاوي

عميد كلية الشريعة
ومدير مركز بحوث السنة والسيرة
جامعة قطر

بســـم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه .

(أما بعـد) :

فقد كان من توصيات المؤتـمر العالمي الثالث للسيرة والسنّة النبوية الذي انعقد بالدوحة في قطر في محرم سنة ١٤٠٠ هـ : العمل على إقامة مركز لدراسات السيرة والسنّة النبوية ، وإخراج موسوعة للحديث النبوي ... وتوجه المؤتمرون بالرجاء إلى دولة قطر أن تتبنى هذا المشروع الكبير .

وكانت دولة قطر عند حسن الظن بها ، فصدر القرار الأميري بإنشاء مركز بحوث السنّة والسيرة ، وحدد مهمته بوضوح في هذه الأمور .

أولا ــ إعداد موسوعة للحديث النبوي تضم صحاح الأحاديث محققة ، مبوبة ، مفهرسة ، مخرجة إخراجا عصريا مشوقا ، معلقا عليها بما يوضح المفاهيم ، ويدفع الشبهات والمفتريات .

ثانياً ــ الإسهام في تحقيق المصادر المهمة للسيرة والسنّة ، ونشرها بما يلائم العصر ، ويقربها لمن يريد أن يستفيد منها .

ثالثاً ــ إصدار دراسات عصرية عن السيرة والسنّة تجلي مقاصدها ، وتسهم في تكوين وعي إسلامي صحيح .

رابعاً ــ متابعة ما ينشر عن السيرة والسنّة بأقلام المستشرقين وغيرهم ، للتنويه

بالجيد منها ، والرد على ما فيه تحامل أو افتراء .

خامساً ـــ إخراج دراسات مرجعية (ببليوجرافية) مفصلة ، وأخرى جغرافية وأثرية وخرائط لأرض الرسالة ، ومواقع الغزوات وأحداث فترة النبوة .

سادساً ـــ دراسة الأحكام الشرعية المستمدة من السنّة بشكل متكامل ، للاستفادة منها عند وضع القوانين والتشريعات .

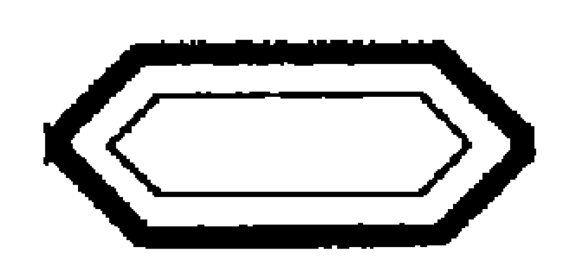
سابعاً ـــ إصدار مجلة علمية متخصصة ، تتابع حركة التأليف والنشر في حقل الفكر الإسلامي المتعلق بالسيرة والسنّة ، وإصدار دليل دوري بالمراجع والكتب والمقالات المنشورة في هذا الشأن .

ثامنا ـــ إنشاء مكتبة إسلامية لبحوث السيرة والسنّة ومؤلفاتها ومراجعها ومخطوطاتها .

ومن ثم كان مشروع (الموسوعة) هو أول أهداف المركز وأبرزها .

وهذه الصحائف التي أقدمها اليوم ، إنما هي مشروع منهج مقترح لهذه الموسوعة المرجوة ، أعرضها على أهل العلم في عالمنا الإسلامي ، ليبدوا ملاحظاتهم عليه ، ليستفاد منها في وضع المشروع في صورته النهائية ليسير العلم في ضوئه . والموسوعة إنما هي للمسلمين جميعاً ، فمن حقهم أن يكون لهم رأي فيها . وما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم .

وقد ألحقنا بهذا المشروع كراسة لاستطلاع الرأي نرجو من كل قارىء للمشروع أن يردها إلينا بعد الإجابة عما فيها من أسئلة واستفسارات ، وإضافة ما يعن له من مقترحات . والمسلم لا يكتفي بطلب الحسن من الطرائق ، بل يسعى إلى التي هي أحسن ، وهذا ما نصبوا إليه ، **وعلى الله قصد السبيل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .**



عُني المسلمون منذ عصر الصحابة بالسنّة النبوية : حفظا وجمعا وتدوينا وانتقاء وشرحا واستنباطا . وألفت في ذلك الكتب والدواوين في مختلف علوم السنّة . وما ذلك إلا لأنها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم . كما أنها المصدر التفصيلي لتوجيه الحياة الإسلامية ، وإعطاء النموذج العملي للإنسان المسلم .

ومن صور العناية بها : انتقاء الصحيح منها ، كما فعل البخاري ومسلم وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم ، وإن لم يسلم علم الثلاثة الأواخر من الانتقاد ، وبخاصة الحاكم ، كما أنها لم تستوعب كل الصحيح .

ومن هذه العناية : تجميع بعض الكتب

إلى بعض ، مع حذف المكرر منها ، على اختلاف في غاية التجميع ومناهجه . ومن ذلك :

أ ــ الجمع بين الصحيحين للحافظ الحميدي (أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الأزدي الأندلسي) (ت :٤٨٨ هـ) ولكنه جمعهما مع زيادات وتتمات دون التزام بلفظهما ، ورتب كتابه على الأبواب ، خلافا لما فعله قبله الحافظ البرقاني (أبو بكر أحمد ابن محمد شيخ بغداد ــ ت ٤٢٥ هـ) والحافظ أبو مسعود الدمشقي (ابراهيم بن محمد بن عبيد ، (ت ٤٠١ هـ) فقد جمعا الصحيحين على ترتيب المسانيد لا الأبواب .

ب ــ الجمع بين الصحيحين للحافظ عبد الحق الأزدي الإشبيلي ، (ت ٥٨١ هـ) وقد التزم بلفظ الكتابين ، كما نبه على ذلك الحافظ السيوطي في (تدريب الراوي) ، وهو كتاب مهم ، يعتبر موسوعة مصغرة لأصح الصحيح ، ولا يزال مخطوطا . وفي نية مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر العمل على تحقيقه ونشره ، إن شاء الله .

ومن ذلك : المحاولات المتعددة لتجميع السنّة على صعيد واحد ، وفي مصنفات مستوعبة بعد انتهاء عهود الرواية والتدوين الأساسي ، في جوامع ومصنفات وسنن ومسانيد ، ونذكر هنا أشهرها :

١ ــ التجريد للصحاح الستة لرزين :

وكان من أوائل هذه المحاولات : ما عمله أبو الحسن رُزَيْن بن معاوية العبدري السرقسطي الأندلسي (ت ٥٣٥ هـ) فقد جمع الكتب الستة في كتاب واحد سماه « التجريد للصحاح الستة » وهي : الموطأ والصحيحان وسنن أبي داود والترمذي والنسائي ، فجعل سادسها موطأ مالك ، وليس سنن ابن ماجه ، كما فعل الحافظ بن طاهر (ت ٥٠٧ هـ) والحافظ عبد الغني في الكمال ، وأصحاب كتب الأُطراف والمتأخرون ، وهو ما اشتهر عليه علماء الحديث من بعد .

وقد رتب كتابه هذا على الأبواب والموضوعات لا على المسانيد ، فعمله شبيه بعمل الحميدي قبله ، ولكن في دائرة أوسع ، حيث لم يقتصر على الصحيحين ، بل شمل الكتب التي تعتبر الأمهات عند العلماء .

٢ ــ جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير :

وجاء بعد رزين الإمام مجد الدين ابن الأثير الجزري (أبو السعادات المبارك بن محمد ت ٦٠٦ هـ) فوقف على محاولات التجميع هذه وأعجب بها ، وخص بمزيد الثناء منها كتاب (رزين) فهو كما قال ابن الأثير : أكبرها وأعمها حيث حوى هذه الكتب الستة التي هي أم كتب الحديث ، وأشهرها في أيدي الناس ، وبأحاديثها أخذا العلماء ، واستدل الفقهاء ، وأثبتوا الأحكام ، وشادوا

مباني الإسلام . ومصنفوها أشهر علماء الحديث ، وأكثرهم حفظا ، وأعرفهم بمواضع الخطأ والصواب ، وإليهم المنتهى ، وعندهم الموقف .

قال ابن الأثير :

« فحينئذ أحببت أن أشتغل بهذا الكتاب الجامع لهذه الصحاح وأعتني بأمره ، ولو بقراءته ونسخه ، فلما تبعته وجدته — على ما قد تعب فيه — قد أودع أحاديث في أبواب غير تلك الأبواب أولى بها ، وكرر فيه أحاديث كثيرة وترك أكثر منها .

ثم إنني جمعت بين كتابه وبين الأصول الستة التي ضمنها كتابه ، فرأيت فيه أحاديث كثيرة لم يذكرها في كتابه ، إما للاختصار ، أو لغرض وقع له ، فأهملها . ورأيت في كتابه أحاديث كثيرة لم أجدها في الأصول التي قرأتها وسمعتها ونقلت منها (يعني أصوله الستة) وذلك لاختلاف النسخ والطرق ، ورأيته قد اعتمد في ترتيب كتابه على أبواب البخاري ، فذكر بعضها ، وحذف بعضها .

فناجتني نفسي أن أهذب كتابه ، وأرتب أبوابه ، وأوطىء مقصده ، وأسهل مطلبه ، وأضيف إليه ما أسقطه من الأصول ، وأتبعه شرح ما في الأحاديث من الغريب والاعراب والمعنى ، وغير ذلك مما يزيده إيضاحا وبيانا » ا هـ .

وتضمن (جامع) ابن الأثير الكتب الستة نفسها ، التي تضمنها كتاب (رزين) . ولكنه اعتمد على أصوله من الكتب لا عليه ، ورتبه على أساس الكتب والأبواب (أي ترتيباً موضوعياً) . إلا أنه رتب هذه الموضوعات أو الكتب على حروف (أ ، ب ، ت ، ث) فمثلا (حرف الهمزة) فيه عشرة كتب :

كتاب الإيمان والإسلام ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، كتاب الأمانة ، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كتاب الاعتكاف . كتاب إحياء الموات ، كتاب الإيلاء ، كتاب الأسماء والكنى . كتاب الآنية ، كتاب الأمل والأجل .

و (حرف الباء) فيه أربعة كتب : البر ، البيع ، البخل وذم المال ، البنيان والعمارة ، وهكذا .

وقد استخدم (الجامع) الرمز لأصحاب الكتب . فللبخاري (خ) ولمسلم (م) وللموطأ (ط) وللترمذي (ت) ولأبي داود (د) وللنسائي (س) .

وقد قدم ابن الأثير لكتابه بتمهيد طويل ، اعتبره الركن الأول في الكتاب ، وقد اشتمل على خمسة أبواب ، تضمنت التعريف بالكتاب ، وباعثه على تأليفه وعمله فيه ، وما لا بد منه من التعريف بعلوم الحديث ، وأهم كتبه وأئمته وخصوصاً أصحاب كتبه الستة رضي الله عنهم .

وقد بلغت أحاديث الكتاب ٩٥٢٣ حديثاً ، وفقاً للطبعة التي حققها وخرج

أحاديثها الشيخ عبد القادر الأرناؤوط .

وإنما أطلت نسبياً في التعريف بهذا الجامع ، لأنه يعتبر من الأعمال الموسوعية المهمة الباقية ، والنافعة إلى يومنا هذا .

وقد اختصره العلامة ابن الديبع (عبد الرحمن بن علي الزبيدي الشيباني ت ٩٤٤ هـ) في كتاب سماه (تيسير الوصول إلى جامع الأصول) وقد طبع في مصر أكثر من مرة ، وعلق على إحدى طبعاته المرحوم الشيخ محمد حامد الفقي .

٣ ــ (جامع المسانيد والسنن ، الهادي لأقوم سنن)

وهو المسند الكبير للحافظ المفسر المؤرخ الفقيه : ابن كثير (اسماعيل بن عمر بن كثير ثم الدمشقي ت ٧٧٤ هـ) .

جمع فيه أحاديث الكتب الستة والمسانيد الأربعة : لأحمد والبزار وأبي يعلي والطبراني في معجمه الكبير .

رتبه على حروف المعجم : يذكر كل صحابي له رواية ، ثم يورد في ترجمته ما وقع له في هذه الكتب ، وما تيسر من غيرها ، كما في الرسالة المستطرفة .

ذكره الشيخ شاكر رحمه الله في جريدة مراجعه في الجزء الثالث عشر من تحقيقه لمسند أحمد ، قال : وهو ديوان عظيم لم يوجد منه إلا سبعة مجلدات مفرقة بدار الكتب المصرية .

كما قرأت أن في الخزانة العامة بالرباط بالمغرب مجلدا منه . وعسى بالبحث والتنقيب أن تتكامل منه نسخة .

٤ ــ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للحافظ نور الدين الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ) وقد جمع فيه زوائد مسند أحمد ، ومسند أبي يعلي ، ومسند البزار ، ومعاجم الطبراني الثلاثة ، ويعني زوائدها على الكتب الستة ، على اعتبار أن سادسها ابن ماجه . ويتميز الكتاب بتعقيبات الحافظ الهيثمي على الأحاديث ، تصحيحاً ، وتحسيناً وتضعيفاً ، وإن لم تخل من تعقب ــ وقد طبع الكتاب في عشرة مجلدات . ولم يعرف عدد أحاديثه ، حيث لم ترقم . والكتاب جدير أن ينشر من جديد نشرا علمياً محققاً .

٥ ــ جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد . للعلامة محمد بن سليمان الفاسي المغربي (ت ١٠٩٤ هـ) جمع فيه أهم ما في الكتابين ، بإضافة زوائد ابن ماجه ، حيث لم يذكر في كلا الكتابين . وقد بلغت أحاديثه (١٠١٢١) (وفقاً لطبعة دار التأليف بالقاهرة ، بتعليق ناشره السيد عبد الله هاشم اليماني) وقد سمي تعليقه (أعذب الموارد بتخريج جمع الفوائد) وظهر في مجلدين . هذا مع أنه اعتبر كل زيادة أو مخالفة في رواية حديثاً له رقمه .

٦ ــ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ــ للحافظ الكبير ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) جمع فيه الزوائد على الكتب الستة ومسند أحمد ، من ثمانية

مسانيد كاملة : للطيالسي ، والحميدي ، وابن أبي عمر ، ومسدد ، وابن منيع ، وابن أبي شيبة ، وعبد بن حميد ، وابن أبي أسامة ، وأضاف من مسند أبي يعلي (بروايته المطولة) مما ليس في مجمع الهيثمي ، ومن مسند إسحاق بن راهوية ، مما وقف عليه منه ، وهو نحو النصف ، ثم رتب تلك الأحاديث على الأبواب ، خلافاً لترتيب المسانيد المستمد منها ، وقد طبعته وزارة الأوقاف بالكويت ، بتحقيق محدث الهند الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي ، وظهر في أربعة مجلدات ، وبلغ عدد أحاديثه (٤٧٠٢) . ولم يبين ابن حجر درجة الأحاديث في (المطالب) إلا قليلا ، وأضاف إليها الشيخ الأعظمي بعضاً آخر ، وبقي كثير منها غير محكوم عليه بصحة أو ضعف .

٧ ــ إتحاف السادة المهرة بزوائد المسانيد العشرة . للحافظ شهاب الدين البوصير (ت ٨٤٠ هـ) مؤلف (زوائد ابن ماجه) ، وهو مماثل لكتاب ابن حجر ، في الغرض والمنهج والاستعداد ، لأنه يستمد من نفس المسانيد التي استمد منها ابن حجر ، إلا أنه حسب في العد مسند أبي يعلي ، ومسند ابن راهوية ، ولم يحسبهما ابن حجر . وقد ألف البوصيري كتابه مشتملا على الأسانيد ثم جرده وسماه (مختصر الإتحاف ...) وقد كتب الكتابان في عصر واحد ، فقد أخذ البوصيري على ابن حجر ، كما تتلمذ كلاهما على الحافظ العراقي . وفرغ البوصيري من الاتحاف سنة ٨٢٣ هـ وأتم مختصره سنة ٨٣٢ هـ . ويرجح الشيخ الأعظمي محقق (المطالب) أن البوصيري اطلع على المطالب ، ونقل منه دون عزو إليه . ويلحظ في (الإتحاف) الإكثار من بيان درجة الحديث ، بخلاف ابن حجر ، فذلك عنده أقل .

ولا يزال الكتاب مخطوطاً إلى اليوم فيما نعلم .

٨ ــ الجامع الصغير للحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١) جمع فيه من الأحاديث القولية الوجيزة ، مرتبة على حروف المعجم ما بلغ ١٠٠٣١ (وفقاً لطبعة الجامع المطبوعة مع فيض القدير) .

وقد أضاف إليه السيوطي زيادة ، عدها بعضهم فبلغت ٤٤٤٠ .

٩ ــ وقد ضم الجامع وزيادته الشيخ يوسف النبهاني في كتاب واحد مرتب حسب الحروف ، وسماه (الفتح الكبير) ومعنى هذا أن الكتاب يضم ١٤٤٧١ من الأحاديث . وهو الذي عمل العلامة ناصر الدين الألباني على تمييز صحيحه من ضعيفه ، في كتابين من عدة مجلدات : أحدهما للصحيح ، والآخر للضعيف . وقد بلغ عدد الصحيح (٨٠٥٨) وبلغ عدد الضعيف (٦٤٦٩) (ط المكتب الإسلامي ــ دمشق ــ بيروت) .

١٠ ــ جمع الجوامع ــ للسيوطي أيضا ، ويسمى كذلك (الجامع الكبير) جمعه من

نحو ثمانين كتاباً من كتب السنة ، وقد ضمنه قسمين من الأحاديث : الأول يشمل الأحاديث القولية ، وقد رتبها على حروف المعجم كالجامع الصغير : والثاني : لأحاديث الأفعال ، ويشمل الأحاديث الفعلية المحضة ، أو المشتملة على قول وفعل ، أو سبب ، أو مراجعة ، أو نحو ذلك .

وقد رتب هذا القسم على مسانيد الصحابة ، وكان (مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر) قد شرع منذ سنوات في نشر الكتاب ، وأصدر منه عدة أجزاء صغيرة تباع للشعب ، وأثار بعض كبار العلماء ضجة حول نشر الكتاب ، لما فيه من أحاديث منكرة وموضوعة ، ترتب عليها توقف إصداره فترة . وقد نشرت الهيئة المصرية العامة للكتاب (جمع الجوامع) مصورا من مخطوطة دار الكتب المصرية ، بتوجيه الأستاذ حسن عباس زكي المستشار الاقتصادي لأمير دولة الامارات العربية المتحدة .

١١ ــ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، لعلامة الهند المحدث علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بـ (المتقي) (ت٩٧٥) جمع فيه الجامع الصغير وزيادته ، مضافا إليه ما بقي من قسم الأقوال من (جمع الجوامع) ثم قسم الأفعال منه ، مرتباً ذلك كله على الأبواب الفقهية ، على طريقة (جامع الأصول) ولهذا قال بعض العلماء : إن للسيوطي منّة على العالمين ، وللمتّقي منّة عليه ، أي بترتيب كتابيه على الأبواب .

هذا وقد بلغ عدد أحاديثه (٤٦٦٢٤) وفقاً لطبعة مؤسسة الرسالة ، وهي مصورة عن طبعة حلب . وهو يعد بهذا أكبر مجموعة حديثية ، ولكن فيه تكرار كثير ، وخلط بين الصحيح والضعيف ، والمقبول والمردود .

١٢ ــ الجامع الأزهر في أحاديث النبي الأنور ، للعلامة عبد الرؤوف المناوي ، شارح الجامع الصغير ، وصاحب الكتب الحديثية العديدة ت ١٠٣١ هـ ، جمع فيه نحو ثلاثين ألف حديث (٣٠٠٠٠) في ثلاثة مجلدات كبار ، جلها من خارج الكتب الستة ، وعقب كل حديث بيان رتبته من صحة أو حسن أو ضعف بالتصريح لا بالرمز .

وذكر من البواعث على تأليفه : أن الحافظ الكبير جلال السيوطي ، ادعى أنه جمع في كتاب (الجامع الكبير) الأحاديث النبوية . مع أنه قد فاته الثلث فأكثر ، قال : « وهذا فيما وصلت إليه أيدينا بمصر وما لم يصل إلينا أكثر ، وفي الأقطار الخارجة عنها من ذلك أكثر » .

وقد رتب الكتاب على حروف المعجم ، لكونه أسهل في الكشف ، كما قال . وقد نشر الكتاب بالقاهرة ، بنفس الصورة التي نشر بها (الجامع الكبير) أي مصورا عن

مخطوطة بدار الكتب المصرية ، وباهتمام الأستاذ حسن عباس زكي ، جزاه الله خيراً .

الموسوعة الحديثية المنشودة :

هذه محاولات قديمة لجمع السنّة في ديوان واحد ، أو موسوعة واحدة ، ولكن يؤخذ عليها آفة مشتركة ، وهو تجريدها من الأسانيد ، مع الجمع بين المقبول والمردود من الحديث ، بل إن بعضها فيه الشديد الضعف والمنكر والموضوع ، وبعضها لم يبين فيه درجة الحديث تصحيحاً وتضعيفاً . كما أن البعض الآخر الذي اشتمل على هذا البيان من حيث التصحيح والتضعيف ، لم يسلم من انتقاد وتعقب ، لاختلاف وجهات النظر من ناحية ، ولدخول الوهم والخطأ على الإنسان مهما علا كعبه في العلم من ناحية أخرى .

ومما أخذ عليها كذلك عدم الاستيعاب ، وأن تبويبها لم يعد مناسباً لعصرنا وسبب هذا يرجع إلى أن هذه المبادرات الكبيرة كلها جهود فردية . وعمل الفرد ــ إذا لم يراجع ويناقش ــ لا يسلم من القصور والآفات ، ثم إنها كتبت في زمن غير زمننا .

ولهذا كنا في حاجة إلى موسوعة عصرية تقوم بجهود جماعية ، يشترك فيها أهل الاختصاص والخبرة في العالم الإسلامي بالرأي والمشورة ، إذا لم يسعفهم الاشتراك بالعمل والجهد ، ويستخدم فيها ما وصل إليه عصرنا من إمكانات علمية وعملية ، لتحقيق أهداف علمية وتربوية وتشريعية ودعوية تحتاج إليها أمتنا الكبرى ــ أمة الإسلام ــ في مطلع قرنها الهجري الجديد ، بل تحتاج إليها البشرية ــ على تعدد أديانها وأجناسها ولغاتها ــ لتوازن بين ما كسبته من نتاج العلم ، وما تتطلع إليه من رحيق الإيمان .

والمسلمون قد اتجهوا في أواخر القرن الرابع عشر الهجري إلى عمل موسوعة للفقه الإسلامي ، وقامت جهود مشكورة لذلك ، في دمشق ، ثم في مصر ، ثم في الكويت ، وصدرت من موسوعة مصر عدة مجلدات (ستة عشر مجلداً) كما صدر من موسوعة الكويت عدة أجزاء في طبعة تمهيدية ، ثم صدر الأجزاء الثلاثة الأولى من الطبعة الأساسية وهم يتجهون اليوم في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، إلى عمل موسوعتين مهمتين :

١ ــ موسوعة للحديث النبوي : وهو ما اضطلع به ــ بعون الله وتوفيقه ــ مركز بحوث السنّة والسيرة بجامعة قطر .

٢ ــ موسوعة للحضارة الإسلامية : بدل الموسوعة التي كتبها المستشرقون ، بما فيها من أغلاط ومغالطات وقصور . وقد تبناها أخيراً المجمع الملكي الأردني لبحوث الحضارة الإسلامية .

وقد نص القرار الأميري بإنشاء مركز بحوث السنة والسيرة على أن من مهامه ،

إعداد موسوعة للحديث النبوي ، تضم صحاح الأحاديث محققة ، مبوبة ، مفهرسة ، مخرجة إخراجاً عصرياً مشوقاً ، معلقاً عليها بما يوضح المفاهيم ، ويدفع الشبهات والمفتريات .

وقد حدد هذا القرار هدف الموسوعة وإطارها ، فليست موسوعة لكل الأحاديث ما يقبل منها وما يرد ، بل للصحيح والحسن ، وليست موسوعة للمختصين فقط من المشتغلين بعلوم الحديث ، بل هي لكل مثقف مسلم في عصرنا ، فهي موسوعة للمسلمين في القرن الخامس عشر ، ويجب أن يراعى ذلك في تبويبها ، وشرحها والتعليق عليها ، وإخراجها ، وفهرستها ، بحيث تخدم مسلم هذا العصر ، وتأخذ بيده نحو فهم سليم للإسلام ومصادره .

عناصر المنهج المقترح للموسوعة :

وفي ضوء هذا أتقدم بمنهج مقترح للموسوعة المنشودة يتضمن العناصر التالية :

أولا : التصنيف على أساس موضوعي :

يقوم بترتيب الموسوعة على أساس التصنيف الموضوعي للأحاديث ، كما هو منهج مالك والبخاري ومسلم وسائر أصحاب الكتب الستة وابن الأثير في جامع الأصول ، والهيثمي ، في (مجمع الزوائد) وغيرهم .

وليس على أساس الترتيب المعجمي لأوائل الأحاديث ، كما هو منهج السيوطي في جامعيه الكبير والصغير .

وإنما رجحنا الطريقة الأولى ، لأنها تعطينا تعاليم السنّة في الموضوع الواحد مجتمعة مرتبة في موضع واحد ، مما يسهل على الباحث الرجوع إليها بأيسر جهد ، بخلاف الطريقة الثانية ، فإنه محتاج إلى تتبعها في كل أجزاء الموسوعة ، وفي هذا الترتيب عناء كبير ، ولهذا رأى العلماء بعد السيوطي حاجة كتابه (الجامع الكبير) إلى ترتيب جديد لأحاديثه حسب الأبواب والموضوعات فقام بذلك العلامة (المتقي) الهندي ، وذلك في كتابه (كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال) كما ذكرنا من قبل .

كما أثنى العلماء في عصرنا على عمل الشيخ الجليل أحمد عبد الرحمن البنا في ترتيبه لمسند الإمام أحمد على الأبواب ، الذي سماه (الفتح الرباني) وصدر في ثلاثة وعشرين مجلدا .

وأما من احتاج إلى الكشف عن حديث معين في الموسوعة ، فستهديه فهارسها المتنوعة بسهولة ، إن شاء الله ، كما سيتضح فيما بعد .

كيف يتم التصنيف الموضوعي ؟

ولكن كيف يتم التصنيف الموضوعي ؟ وهل نلتزم طريقة أحد من علمائنا السابقين ، أم نتخذ طريقة خاصة ؟ .

هنا أرى أن نقسم الموسوعة إلى أقسام كبرى ، ثم يجزأ كل قسم منها إلى

موضوعات ، أو كتب ، بتكبير المحدثين والفقهاء القدامى — ثم يقسم كل كتاب أو موضوع إلى أبواب وفصول ، يوضع داخل كل باب منها جملة من العناوين الجزئية ، تجمع محتوياته ، وتعبر عنها بوضوح كاف .

الأقسام الأساسية الكبرى في نظري هي ما يلي على الترتيب :

١ — السيرة النبوية ، وبها يجب البدء ، لأنها مدخل الإسلام .

٢ — مصادر العلم بالإسلام ، ومنها يعرف الإسلام .

٣ — العقائد ، وهي أساس البناء كله .

٤ — العبادات ، وهي أركان الإسلام وشعائره العظمى . ويلحق بها الأذكار والأدعية والتلاوة ونحوها .

٥ — الأخلاق والسلوك ، وهي ثمرة العقائد والعبادات .

٦ — الأدب ، وهي المكملة للثلاثة السابقة ، والمجملة للحياة الإسلامية .

٧ — الأسرة المسلمة ، وهي أساس المجتمع الكبير .

٨ — المجتمع المسلم ، وهو الذي تتجلى فيه الحياة الإسلامية والقيم الإسلامية :

من الإخاء والعدل والتكافل والمساواة والحرية ..... الخ ، بحدودها وضوابطها الشرعية .

٩ — الدولة المسلمة وهي المسئولة عن المجتمع المسلم توجيها ، وتشريعا ، وحماية وعن تبليغ الإسلام للعالم ، (وتشمل نظام الحكم ، والجهاد ، والعلاقات الدولية ونحوها) .

١٠ — الاقتصاد والمعاملات .

١١ — الجرائم والعقوبات (الحدود . القصاص والتعزير) .

١٢ — متفرقات : التاريخ — المناقب — التعبير — الرقائق ، وغيرها .

وبعد هذا التقسيم الأساسي ، تجزأ الأقسام إلى كتب أو موضوعات رئيسة . فالسيرة مثلا تقسم إلى ثلاثة كتب :

١ — حياته ﷺ : من الميلاد إلى البعثة ، ومن البعثة إلى الهجرة ، ومن الهجرة إلى الوفاة .

٢ — شمائله وهديه ﷺ — في علاقته بربه ، وعلاقته بأسرته ، وعلاقته بصحبه : داعية ومعلما وصديقا ورئيسا وقائدا ، وفي علاقته بأعدائه : المجاهرين والمنافقين في السلم والحرب ... الخ .

٣ — دلائل نبوته ﷺ — وما أظهر الله على يديه من معجزات ، وما سبقه من مبشرات وإرهاصات .

وهكذا الأقسام الأخرى من عقائد ، وعبـــادات ، وأخـــلاق ، وآداب ، ومعاملات .... الخ .

تبوب قبل البدء في العمل ، ويفرع كل باب إلى عناوين تفصيلية ، يستعان في وضعها بكتب الأحاديث نفسها ، وكتب الفقه والتصوف والآداب وغيرها . لكي يوضع تحت كل باب ما يناسبه من الأحاديث المنتقاه .

وقد توضع عناوين جديدة فيما بعد ، تعلم بها الأحاديث نفسها ، مما لا يدخل تحت العناوين الموجودة .

وعند العمل يخصص لكل قسم من هذه الأقسام الكبيرة في الموسوعة صندوق تحفظ فيه أحاديثه .

كما يخصص لكل موضوع ملف أو أكثر ، يضم محتوياته وعناوينه المختلفة . ويخصص لكل حديث بطاقة أو ورقة تقسم قسمين : أعلى وأسفل .

ففي الأعلى (الصلب) يكتب متن الحديث مضبوطا بالشكل ، وبخاصة ما يحتمل الغلط في آخره أو في بنيته . ومع المتن من أخرجه من أصحاب الكتب ، ومن رواه من الصحابة .

وفي الأسفل (الحاشية) يكتب سند الحديث وتخريجه ، وتفسير غريبه ، وما لا بد منه من شرح ، أو استنباط حكم ، أو دفع شبهة ... الخ . وذلك ببنط أصغر .

ويستعان في حفظ هذه المواد وتصنيفها بما أنتجته التكنولوجيا الحديثة من أجهزة وأدوات .

ثانياً : موسوعة للصحيح والحسن من الحديث فقط :

تضم الموسوعة الصحيح والحسن من الحديث فقط ، إذ هما اللذان يحتج بهما . وتؤخذ منهما الأحكام ، وتعرف في ضوئهما هداية الله تعالى ، وهدي رسوله ﷺ .

أما الضعيف ، فلا يدخل في صلب الموسوعة ، وإن احتج به من احتج ، إذا تبين ضعفه لأئمة الصناعة الحديثية ، ولا بأس بذكره ، أو الإشارة إليه في الحاشية ، ولا سيما إذا كان قد حسنه أو صححه بعض العلماء ، أو كان ضعفه خفيفاً ، وقد يحتمل التحسين . وكذلك إذا كان مما احتج به بعض أئمة الفقه ، أو كان مما اشتهر في الكتب أو على الألسنة ، بل قد يذكر الموضوع ، وما لا أصل له ، إذا كان بهذه المثابة من الشهرة ، تنبيهاً على حاله ، وتحذيراً من الاغترار باشتهاره .

والاكتفاء بالصحيح والحسن هو منهج الموسوعة في كل جوانب الإسلام ، ما يتعلق بالعقائد ، وبالأحكام والحلال والحرام ، وما يتعلق بالترغيب والترهيب وفضائل الأعمال ، كما هو مذهب جماعة من المحققين ، وكبار الأئمة ، مثل يحيى بن معين ، والبخاري ، ومسلم ، وابن العربي ، وابن تيمية ، وغيرهم ، وإن تساهل غيرهم فأجازوا العمل بالضعيف في فضائل الأعمال ، أخذاً بما روي عن بعض السلف مثل ابن حنبل ، وابن مهدي ، وغيرهما ، أنهم قالوا : « إذا

روينا في الحلال والحرام تشددنا في الأسانيد ، وانتقدنا الرجال ، وإذا روينا في الترغيب والترهيب والفضائل تساهلنا » .

ويبدو عند التحقيق أن تساهلهم لا يعني الأخذ بالضعيف في اصطلاح المتأخرين بل في اصطلاحهم هم ، وهو ما سمي الحسن فيما بعد ، كما بين ذلك المحققون .

على أن اللذين تساهلوا في رواية الضعيف ، أو العمل به اشترطوا شروطاً ثلاثة نقلها السيوطي ، عن شيخه الحافظ ابن حجر ، وهي :

١ ـــ أن يكون الضعف غير الشديد ، فيخرج من تفرد بحديث من الكذابين أو المتهمين بالكذب ، ومن فحش غلطه ، وهذا شرط متفق عليه .

٢ ـــ أن يكون مندرجاً تحت أصل عام ، فيخرج ما كان مخترعاً من أساسه ، فلا يكون له أصل بتاتاً .

٣ ـــ ألا يعتقد عند العمل به ثبوته عن النبي ﷺ ، لئلا ينسب إليه ما لم يقله .

وهذه الثلاثة تضم إلى الشرط السابق ، وهو أن يكون في فضائل الأعمال والرقائق ونحوها ، لا في إثبات الأحكام ، وبيان الحلال والحرام .

والذي أراه للموسوعة ألا تدخل في صلبها أقل من الحسن ، حتى في مجال المواعظ والفضائل ، والترغيب والترهيب ، وذلك لعدة أسباب منها :

١ ـــ إن في الصحيح والحسن ما يغني عن الضعيف والحمد لله ، فلماذا الاستكثار بالضعيف ، وعندنا ثروة من غيره ؟

٢ ـــ أن هذه الشروط التي اشترطها من أجازوا الضعيف ـــ لا تراعي في التطبيق عادة عند من يروون الضعيف ، فهم يسوون بين ما كان ضعفه شديدا جدا وما كان ضعفه خفيفا مقاربا ، ويقولون في هذا وذاك : قال رسول الله ﷺ ، مع تحذير العلماء المحققين من استعمال مثل هذه الصيغة ، إلا فيما ثبت من الأحاديث .

٣ ـــ ان هذه الأحاديث وإن كانت لا تثبت حكما ، ولا تتضمن تحليلا ولا تحريما ، كثيرا ما تتضمن مبالغات يرفضها العقل الصريح ، ويردها الدين الصحيح أو تلفظها اللغة العربية السليمة .

(وقد ضربت أمثلة لذلك في كتابي (ثقافة الداعية) ص ٧٦ فتراجع) .

ثالثا : معايير تمييز المقبول من المردود :

ولكن ما هي المعايير التي احتكم إليها تمييز الصحيح والحسن من غيرهما مع كثرة الاختلاف في ذلك بين المتشددين والمتساهلين ، وتعارض المنقول أحيانا بين المعدلين والمجرحين ؟

وهنا نضع جملة من القواعد أو المعايير ، ينبغي أن نسلم بها ، ونصطلح عليها ، لتكون أساس الانتقاء لأحاديث الموسوعة .

أ ـــ فما رواه الصحيحان أو أحدهما فقد جاز القنطرة ، لتلقي الأمة لهما بالقبول ... ولا يبحث فيه ، إلا إذا كان مما انتقد عليهما ، أو على أحدهما متنا أو سندا ، أو بدت لأهل العلم فيه علة ، فتبين وتبحث .

ب ـــ وأما ما رواه غيرهما ، فما صححه أو حسنه أئمة هذا الشأن ، ولم يخالفهم غيرهم ، ولم تظهر لمن بعدهم فيه علة ، أو وهم ، فهو في موضع القبول .

وإنما قيدت قبول تصحيح الأئمة لما عدا الصحيحين بأن لا يخالفهم غيرهم وألا تظهر لمن بعدهم فيه علة أو وهم ، لما ثبت أنه قد يصحح بعض الأئمة أو يحسن بعض الأحاديث لبعض الرواة ، ولا يوافقه غيره ، مثل تحسين الترمذي ـــ بل تصحيحه أحيانا ـــ لحديث كثير بن عبد الله بن عوف ـــ وهو مجروح عند جمهور أئمة الحديث ـــ ولعدد من الرواة المضعفين عند غيره .

ومثل ذلك تصحيح ابن خزيمة وابن حبان لأحاديث كثيرة ، وهي ضعيفة عند غيرهما ، بناء على توثيقهما لرواة لم يوافقهم أكثر الأئمة على توثيقهم . ولا سيما أن لابن حبان منهجا خاصا في التوثيق ، لم يرضه الكثيرون من أئمة هذا الشأن .

ومن المشهور المعروف هنا تصحيحات الحاكم في المستدرك ، فقد ثبت تساهله وسعة خطوه فيها ، مما أخذه عليه كبار الحفاظ النقاد ، وتعقبه فيها الإمام الذهبي في تلخيصه للمستدرك ، ولهذا حرص أهل العلم على نقل موافقة الذهبي على تصحيح الحاكم ، أو رده له ، وإن لم يسلم هو الآخر من أوهام وتساهل في مواضع كثيرة .

ولهذا يلزم تتبع ما قالوه عن الحديث في مظانه ، حتى تتوافر عندنا الثقة بصحة الحديث أو حسنه وسلامته من الشذوذ والعلة ، وكذلك من الخطأ والوهم ، وهو يعرض لكل إنسان ، مهما عظم قدره في العلم .

وأما ما اختلف في درجته أئمة هذا الشأن ، فلا بد من البحث في سنده ومتنه ، على أضواء قواعد علم الجرح والتعديل ، لبيان درجته ، من صحة أو حسن أو ضعف .

ومثل ذلك ـــ بل من باب أولى ـــ ما لم ينص أهل الاختصاص على درجته من حيث القبول والرد .

فما كان رواته ثقات ، ولم يظهر فيه انقطاع ، وسلم من الشذوذ والعلة في سنده ومتنه ، فهو صحيح أو حسن ، حسب مرتبة الرواة في الضبط والاتقان .

وما كان فيه راو ضعيف أو مبهم ، أو كان فيه انقطاع ، أو شذوذ ، أو علة في متنه أو سنده ، فهو مردود ، محكوم عليه بالضعف ، وإن كان الضعف نفسه يتفاوت شدة وخفة .

ومن المقرر المعلوم أن النص على ضعف حديث بسند معين ، لا يعني ضعفه

بالإطلاق ، فقد يكون المتن مروياً من طريق أو طرق أخرى قوية ، عن هذا الصحابي ، أو عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم ، إلا أن ينص الحفاظ على أنه لم يرو بغير هذا السند .

ومعنى هذا أن من حق العلماء في هذا العصر أن يصححوا أو يحسنوا من الأحاديث ما لم ينص عليه الأئمة السابقون ، ما داموا أهلا لذلك بتبحرهم ، وقوة معرفتهم ، وسعة آفاقهم ، كما أن لهم أن يجتهدوا في استنباط الأحكام منها ما يلائم عصرهم ، مما يحقق مقاصد الشرع ، ومصالح الخلق ، وإن لم يسبقهم إليه إمام متبوع . ولا حرج على فضل الله . ولا نحجر ما وسع الله ، خلافا لمن قال يوما بسد باب الاجتهاد في الفقه ، وباب التصحيح في الحديث .

ونحن بهذا نخالف الحافظ تقي الدين ابن الصلاح ، صاحب (المقدمة) المشهورة في (علوم الحديث) فقد ذهب فيها إلى أن التصحيح مقصور على المتقدمين من علماء الأمة ، وليس للمتأخرين أن يستقلوا به .

بل نحن مع المحققين ، الذين خالفوه في هذه القضية ، نظريا وعمليا ، فصححوا وحسنوا وضعفوا .

والحق أنه لا سند لابن الصلاح فيما ذهب إليه ، ولا دليل معه ، والمدار على الأهلية ، وقد يوجد في عصرنا نحن من الوسائل ما لم يكن مثله ميسورا للسابقين .

ومن المهم هنا أن نلفت الانتباه إلى بعض القضايا التي تتفاوت فيها الأنظار ، ويؤدي عدم وضوح الرؤية فيها ، إلى بلبلة واضطراب في معايير التصحيح والتضعيف .

من ذلك : قضية (تعدد الطرق الضعيفة للحديث) ، وهل توصل إلى الصحة أو الحسن المحتج به أم لا ؟

فالشائع عن الكثيرين أن كثرة الطرق يقوي بعضها بعضا ، بحيث ترتقي بالحديث إلى درجة الاحتجاج به .

بل بالغ بعضهم في جمع هذه الطرق الضعيفة الواهية لبعض الأحاديث ، وركب في ذلك الصعب والذلول . وأجلب بخيله ورجله ، ليخرج في النهاية بنتيجة غريبة ، هي : أن الحديث متواتر !! برغم أن طرقه ليس فيها طريق واحد صحيح ، ولا خرجه واحد من الشيخين .

ولا ريب أن هنا قدرا متفقا عليه ، وقدرا مختلفا فيه .

فالمتفق عليه أن ما كان ضعفه لفسق أحد رواته ، أو اتهامه بالكذب ، أو نحو ذلك ، فلا يؤثر فيه موافقة غيره له ، إذا كان الآخر مثله ، لقوة الضعف ، وتقاعد هذا الجابر عن التأثير فيه .

وأما إذا كان الضعف لإرسال ، أو تدليس أو جهالة رجال ، فإنه يزول بمجيئه من وجه آخر سالم من سبب الضعف المذكور ، ويرتقي به .

وكذلك إذا كان للمتن شاهد أو أكثر ، سالم من الضعف ، من حديث راو آخر من الصحابة .

وأما ما ليس كذلك فمجرد تعدد الطرق الضعيفة وكثرتها ، دون اعتبار آخر ، لا يرتقي بها إلى القوة بإطلاق .

وها نحن نرى مثل البخاري ومسلم ، لا يصحح أحدهما حديثا لمجرد وروده من عدة طرق .

ونرى الترمذي يضعف الحديث ، مع أن في الباب أحاديث ، مثله عن عدد من الصحابة .

ونرى مثل ابن الجوزي يذكر في (العلل المتناهية في الأحاديث الواهية) الحديث عن جمع من الصحابة بعدد من الطرق ، ويضعفها جميعا ، ولا يقوي بعضها بعضا .

ونرى الفقهاء يردون الحديث المروي بسند ضعيف ، ولا يبحثون : هل روي من طرق ضعيفة أخرى يقوى بها أم لا ؟ .

بل تراهم يردونه ولا يقولون به ، وهم يعلمون أن له العديد من الطرق ، التي لا تبلغ طريق منها بمفردها درجة الاحتجاج . وكثيرا ما نجدهم يقولون هذه العبارة : ورد من عدة طرق ، وكلها لا تسلم من مقال .

خذ مثلا حديثا مثل : (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى) فقد رواه حم ، د ، ت في العلل ، جه ، قط ، ك ، هق ، وابن السكن من حديث أبي هريرة وصححه الحاكم ، وتعقبوه في تصحيحه . وقد روى من حديث أبي سعيد ، وسعيد بن زيد ، وعائشة ، وسهل بن سعد ، وأبي سبرة ، وأم سبرة ، وعلي ، وأنس . وبعضها جاء من أكثر من طريق ... ومع هذا لم يرق الحديث عند جمهور الفقهاء : أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، ورواية عن أحمد إلى درجة الصحة ، أو الحسن الذي يؤخذ منه وجوب التسمية في الوضوء . بل روي عن أحمد : أنه سئل عن التسمية ، فقال : لا أعلم فيه حديثا صحيحا . وروي عنه : ليس فيه شيء يثبت . وقال البزار : كل ما روي في هذا الباب فليس يقوي . وقال العقيلي : الأسانيد في هذا الباب فيها لين .

وقد أطال الحافظ الزيلعي في تخريج الحديث وبيان طرقه في (نصب الراية) وكذلك الحافظ ابن حجر في التلخيص . والنتيجة : أن كثرة الطرق وتعددها لم ترق بالحديث إلى درجة الاحتجاج به ، عند جمهور الأئمة .

ولو أردنا أن نضرب الأمثلة ، لطال بنا القول .

ولهذا أرى أن الحديث الضعيف لا يتقوى بكثرة الطرق إلا بقيود ، منها :

١ ـــ أن يكون ضعفها مقاربا ، قابلا للانجبار أو محتملا للتحسين .

٢ ـــ ألا ينشىء حكما مستقلا من الأحكام الشرعية ، وخصوصا الإيجاب والتحريم .

٣ ـــ ألا يعارضه معارض معتبر من نصوص الشرع أو مبادئه العامة ، أو حكم العقل والعلم ونحوها .

ومثال المعارض المعتبر : ما ذكره الحافظ المنذري في (الترغيب والترهيب) بعد أن ساق حديثا في شأن الصحابي الجليل عبد الرحمن بن عوف ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد الستة أصحاب الشورى . قال :

(وقد روى من غير ما وجه ، ومن حديث جماعة من الصحابة ، عن النبي ﷺ : « أن عبد الرحمن بن عوف ـــ رضي الله عنه ـــ يدخل الجنة حبوا لكثرة ماله » ولا يسلم أجودها من مقال ، ولا يبلغ شيء منها بانفراده درجة الحسن . ولقد كان ماله بالصفة التي ذكر رسول ﷺ : « نعم المال الصالح للرجل الصالح » فأنّى تنقص درجاته في الآخرة ، أو يقصر به دون غيره من أغنياء هذه الأمة ؟ فإنه لم يرد هذا في حق غيره . إنما صح سبق فقراء هذه الأمة أغنياءهم على الاطلاق . والله أعلم) .

نعم إنه يتساهل في أحاديث المواعظ والرقائق ، والترغيب والترهيب ، ما لا يتساهل في غيرها من أحاديث العقائد والأحكام ونحوها ، ولكن ليس إلى حد قبول الضعيف بإطلاق .

ومن القضايا المهمة : قضية اختلاف علماء الجرح والتعديل في بعض الرواة بناء على الموازين الخاصة لكل منهم . وعلى ما بلغه من معلومات عن الراوي في عدالته أو ضبطه .

وهنا ينبغي أن نرجع إلى ما وضعوه أنفسهم من ضوابط لمثل :

أ ـــ يقدم الجرح على التعديل ، إذا كان الجرح مفسرا ومعتدا به ، صادرا من أهله .

ب ـــ يقدم التعديل على الجرح إذا كان المعدلون أكثر ، والجرح غير مفسر .

جـ ـــ إذا تعادلت كفتا الميزان بين المعدلين والجارحين ، وكان كل منهما غير مفسر ، فلا بد من مرجح ، مثل النظر في منزلة المعدلين والجارحين ، فمن عدله البخاري مثلا وجرحه النسائي ، قدم تعديل البخاري . أو النظر في مراتب الجرح والتعديل ، فإذا كان من عدله جعله في المراتب العليا للتوثيق . ومن جرحه جعله في آخر مراتب الجرح ، رجح التعديل ، والعكس بالعكس . إلى غير ذلك من المرجحات ، كالنظر في مرويات الراوي ، والحكم عليه من خلالها .

ومن لا توجد له ترجمة في كتب الرجال ، فهو مجهول ، وحاله محمول على الضعف ، حتى يعرف ويوثق .

ولا بد من التنبيه على وجوب الانتفاع بكل الكتب التي تعرضت لبيان درجة الحديث في مختلف العصور ، أو تعرضت للرجال توثيقا أو تضعيفا ، من عصر مالك وابن معين إلى عصر المناوي ، ثم الشوكاني .

لا يكتفي فيها بمؤلف عن مؤلف ، ولا

بكتاب عن كتاب ، ولا بنوع عن نوع ، ولا بمطبوع عن مخطوط ، بل يستفاد منها جميعا ، على اختلاف مناهجها ، وتفاوت مصنفيها في التشدد والتساهل ، مما أفرد للثقات ، أو للضعفاء والمجروحين ، أو جمع بينهما . ومما خصص لرجال بعض الكتب كالصحيحين ، أو الكتب الستة مثل الكمال وتهذيب الكمال ، وتهذيبه وتقريبه وتذهيب الكمال وخلاصته . مثل ذلك رجال الموطأ ، ورجال مسند أحمد ، ورجال الأربعة (أئمة المذاهب المتبوعة) ورجال المشكاة وغيرها .

ومن ذلك الكتب الخاصة بالتخريج كنصب الراية للزيلعي ، والتلخيص لابن حجر ، وتخريج أحاديث الإحياء للعراقي وغيرها .

ومنها كتب الضعيف والموضوع . كالموضوعات لابن الجوزي ، والعلل المتناهية له ، وتلخيصه للذهبي ، والمنار المنيف لابن القيم ، واللآلىء للسيوطي ، وموضوعات القاري ، والشوكاني ، وابن عراق وغيرهم .

ومنها كتب الأحاديث المشتهرة — للزركشي ، وابن حجر ، والسيوطي ، والسخاوي وابن الديبع ، والعجلوني ، وغيرهم .

ومنها كتب الشروح ، كفتح الباري ، وعمدة القارى وغيرهما ، من شروح الصحيحين والموطأ والسنن ، والمشكاة والجامع الصغير ، وكتب الأحكام ، وغيرها .

كما يستفاد بما كتبه كبار العلماء المحدثين والمعاصرين مثل : رشيد رضا ، وأحمد شاكر ، واللكنوي ، والكشميري ، والكوثري ، والمباركفوري ، والألباني ، والمعلمي ، والأعظمي ، وغيرهم ، دون تعصب لمذهب معين ، ولا انغلاق على مدرسة واحدة ، وإهمال ما سواها .

على أن تطبق القواعد التي وضعها الأئمة في أصول الحديث وأصول الفقه . وما اختلف فيه من القواعد ، ولم يعرف فيه الرأي الصحيح ، أو الراجح ، يكون مجالا للبحث والاجتهاد ، والأولى أن يحسم فيها الأمر بترجيح رأي معين ، ليسير العمل على ضوئه . مثل اختلافهم في الحديث المرسل والاحتجاج به ، وإلى أي حد ... واختلافهم في زيادة الثقة وهل هي مقبولة بإطلاق أو بقيود معينة ؟ ومن ذلك ما روي مرسلا وموصولا ، وما روي موقوفا ومرفوعا : أيهما يرجح ؟

الأحاديث المشكلة :

بقي هنا أمر مهم ، وهو الأحاديث التي صحت من جهة السند ، ولكن فيها إشكالا من ناحية المعنى . وخصوصا بالنسبة للعقل المعاصر . والذي أراه أن تؤخر هذه الأحاديث المشكلة لتجمع في ملحق خاص يوضح المقصود منها . ويزيح شبهات

المشتبهين فيها ، ولا سيما أن هذه الأحاديث في الغالب ، لا تترتب عليها أحكام ، تحتم بحثها في أبوابها . ولا ضرر من إرجاء البحث فيها ، مثل حديث الذباب ، وما شابهه .

رابعا : تقسيم العمل ومراحله :

يقسم العمل في جمع الأحاديث المنتقاة للموسوعة إلى مرحلتين :

في المرحلة الأولى تقسم أحاديث الكتب السبعة عشر (وهي الكتب الستة والموطأ ومسند أحمد ومسند الدارمي — وهي كتب المعجم المفهرس — وصحيحا ابن خزيمة وابن حبان ، ومستدرك الحاكم ، ومسند أبي يعلى ، والبزار ، ومعاجم الطبراني الثلاثة) إلى أقسام ثلاثة :

١ — قسم عرفت صحته أو حسنه ، مثل أحاديث الصحيحين ، وما صححه الأئمة أو حسنوه من غيرهما ، ولم يعارضه غيرهم ، ولم تظهر فيه علة أو وهم .

فهذا نُعلم عليه بعلامة ( ) ويشار إلى القسم والكتاب الذي ينقل إليه والباب والعنوان ، ما أمكن ذلك ، كأن يقال أمامه :

عبادات : صلاة — قيام الليل — أو يقال : آداب الأكل — الأكل باليمين ... وهكذا .

٢ — وقسم عرف ضعفه ، بأن نص على ذلك بعض الحفاظ النقاد ، ولم يعارضهم أحد ، ولم يظهر ما ينقله من الضعف إلى القوة . أو عرف ضعفه بالبحث في سنده ، وإن صححه أو حسنه بعض من سبق .

فهذا يُعلم أمامه بعلامة (×) . .

٣ — وقسم اختلفوا في تصحيحه وتضعيفه ، أو لم ينقل عنهم فيه كلام بالإيجاب أو بالسلب . فهذا يوضع أمامه علامة استفهام (؟) ليبحث عنه حتى يلحق بالقسم الأول ، أو الثاني ، وفقا لما تظهره نتائج البحث .

وفي المرحلة الثانية يقسم ما بقي من أحاديث تضمنتها كتب متفرقة وتولت جمع شتاتها مثل (المطالب العالية) لابن حجر ، وجامعي السيوطي ، وبعبارة أخرى (كنز العمال) مضافا إليه زيادات (الجامع الأزهر) للمناوي — إلى الأقسام الثلاثة الماضية ، ليتبع معها ، ما اتبع مع سابقتها .

خامسا : من أين يؤخذ الحديث ؟ :

يؤخذ الحديث من مصدره الأصلي رأسا ، مطبوعا أو مخطوطا ، لا من المصادر الآخذة عنه ، فلا يؤخذ حديث البخاري من تجريد الزبيدي مثلا ، بل من الجامع الصحيح نفسه ، ولا يؤخذ حديث مسلم من مختصر المنذري له ، بل من الصحيح ذاته ، ولا يؤخذ حديث الترمذي من مثل جامع الأصول ، أو تيسير الوصول ، أو منتقى الأخبار ، أو بلوغ المرام ، أو غيرها ، بل من جامع الترمذي نفسه .

ولا يؤخذ حديث عن أحمد من مجمع الزوائد ، بل من المسند نفسه ، وكذلك سائر الكتب ، من الجوامع والسنن والمسانيد . إلا إذا كان الكتاب مفقودا ، فيكفي بأخذه عمن نقل عنه ، مثل ما لم يعثر عليه من صحيح ابن خزيمة ، وكثير من الكتب التي نقل عنها الحافظ السيوطي في جامعه الكبير .

وتعتبر الطبعات المحققة الموثقة من العلماء ، مثل طبعات المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي للموطأ ، وصحيح مسلم ، وسنن ابن ماجه ، ولفتح الباري ، ومعه البخاري وما طبع من مسند أحمد بتحقيق العلامة أحمد شاكر . ومسند الحميدي ، ومصنف عبد الرزاق ، وما وجد من سنن سعيد بن منصور ، وكلها للعلامة حبيب الرحمن الأعظمي . وصحيح ابن خزيمة بتحقيق د . محمد مصطفى الأعظمي ، وجامع الأصول بتحقيق الأرناؤوط ، وسنن أبي داود الترمذي ط حمص بتعليق عزت الدعاس ، وزوائد ابن حبان بتحقيق محمد عبد الرزاق حمزة وصحيح ابن حبان بتحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط الخ ، مع المقارنة دائما بالنسخ الأخرى ما أمكن ذلك وخصوصا عند الاشتباه .

ويفضل أن يؤخذ الحديث مصورا من مصدره ـــ وبخاصة المطبوع المحقق ـــ ثم يوضع في مكانه ، بطريق القص واللزق .

سادساً : إلى من ينسب الحديث ؟ :

ينسب الحديث إلى من أخرجه من أصحاب الكتب ، وإذا كثر مخرجوه ، يمكن الاكتفاء بالكتب التسعة عن غيرها ، وهي : الصحيحان والسنن الأربعة والموطأ ومسند أحمد وسنن الدرامي ، (وهي التي اشتمل عليها المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الذي وضعه المستشرقون ، مع الاهتمام بذكر تصحيح الترمذي وتحسينه ، وما يدل على قوة الحديث عند أبي داود ، والنسائي ، وتعليقات البوصيري على زوائد ابن ماجه ، وابن عبد البر على الموطأ ، والهيثمي على زوائد أحمد ، وغيرهم .

وإذا لم يكن الحديث في أحد الصحيحين فينبغي ذكر الكتب التي التزم مخرجوها الصحة ، مع الكتب المذكورة ، مثل ابن حبان والحاكم (إذا وافقه الذهبي وغيره) ولا بأس بذكر مسند أبي يعلى ، والبزار ، ومعاجم الطبراني الثلاثة ، وتعليقات الهيثمي عليها ، وهي بقية الكتب التي اشتمل عليها مجمع الزوائد للهيثمي ، فهذه الكتب السبعة عشر ، هي المصادر الأساسية للموسوعة ، وعليها يقوم عمل المرحلة الأولى من الموسوعة ، كما ذكرنا من قبل .

ويكتفي في أسماء الكتب بالرمز اختصارا ، كما فعل السيوطي في جامعيه الكبير والصغير ، والمناوي في جامعة الأزهر ، مع شيء من الاضافة والتعديل . فيرمز

للبخاري (خ) ولمسلم (م) ولأبي داود (د) وللترمذي (ت) وللنسائي (ن) ولابن ماجه (جه) ولمالك في الموطأ (ط) ولأحمد في المسند (حم) ولزوائد ابنه عبد الله فيه (عم) وللدارمي (مي) .

ولما اتفق عليه البخاري ومسلم (ق) ولهما مع أبي داود والترمذي والنسائي (الخمسة) وللخمسة مع ابن ماجه (الستة) وللستة مع أحمد (السبعة) وللسبعة مع الموطأ والدارمي (التسعة) ولأصحاب السنن : أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه (الأربعة) ولهم ما عدا ابن ماجه (الثلاثة) .

ولابن خزيمة (خز) ولابن حبان في صحيحه (حب) وللحاكم في مستدركه (ك) ولسعيد بن منصور في سننه (ص) ولعبد الرزاق في مصنفه (عب) ولابن أبي شيبة (ش) ولأبي يعلى في مسنده (يع) وللبزار في مسنده (بز) وللطبراني في الكبير (طب) وله في الأوسط (طس) وله في الصغير (طص) وللدارقطني في سننه (قط) وللبيهقي في السنن (هق) وله في شعب الايمان (هب) .

وما عدا ذلك يذكر اسم الكتاب صراحة لا رمزا ، ومن ذلك أن يكون لأصحاب الكتب المذكورة كتب أخرى ، مثل البخاري له غير الجامع الصحيح : الأدب المفرد ، والتاريخ ، فينص على ذلك ، فيقال مثلا (خ) في الأدب أو (خ) في التاريخ وهكذا[1] .

هذا ويجب ذكر ما تدل عليه هذه الرموز في مقدمة الموسوعة ، ثم في أول كل جزء منها ، تسهيلا على الباحث ، حتى لا يضطر للرجوع إلى الجزء الأول ، كلما غمض عليه معنى رمز منها ، أراد معرفته .

سابعا : كيف تنتقى الروايات ؟ :

يذكر من روايات الحديث الرواية المتفق عليها عند الأكثر ، وكذلك ما كان منها أجمع للمعنى ، منسوبة إلى الكتب التي أخرجتها ، وإلى من رواها من الصحابة .

ثم تذكر الزيادات والمخالفات بعد ، وبخاصة ما يضيف معنى جديداً : حكما أو توجيها ، أو خبرا ، أو نحو ذلك .

وما أمكن إدخاله من الزيادات ضمن الرواية المختارة ، يوضع بين معقوفين مع الاشارة إلى من أخرجه ، مفصولا بقاطع .

ثامناً : بين الصلب والحاشية :

يذكر متن الحديث في صلب الموسوعة ، ومعه من أخرجه من أصحاب الكتب مع ذكر من رواه من الصحابة ، واحدا أو أكثر .

أما سند الحديث ، فيذكر مع تخريجه في الحاشية ومن صححه أو حسنه من العلماء ، ومن خالف في ذلك ، وسبب مخالفته والرد عليه . وإذا تعددت الطرق

---

(١) يمكن استخدام مصطلح السيوطي في جامعيه ، فيرمز للبخاري في الأدب (خد) وفي التاريخ (تخ) .

والأسانيد اكتفى بأصحها وأقواها ، وأشير إلى الطرق الأخرى ، أو بعضها في مصادرها الأصلية ، خشية الإطالة ، وخصوصاً إذا كان الحديث مروياً عن عدد من الصحابة[1] .

تاسعاً : ترقيم الحديث :

ترقم أحاديث الموسوعة غير المكررة ترقيماً مسلسلا ، من فاتحتها إلى خاتمتها . كما ترقم أحاديث كل موضوع على حدة ترقيما مسلسلا آخر ، ببنط أصغر على يسار الرقم العام ، ولو كان الحديث مكررا .

وإذا كان الحديث يستفاد به في أكثر من معنى ، ويمكن وضعه في أكثر من موضع ، يرجح وضعه كاملا في أولى المواضع به ، ويعطى عندئذ رقمه الأصلي المتميز في الموسوعة .

ويمكن وضع الضوابط المبدئية لهذه الأولوية .

فما يدل على الحكم والمعنى بالتصريح أولى مما يدل عليه بالاشارة .

وما يدل عليه دلالة مؤكدة أولى مما يدل عليه دلالة عابرة .

وما لا يغني عنه غيره أولى مما يغني عنه غيره ، ويوجد فيه أكثر من حديث . إلى غير ذلك من الضوابط والمرجحات ، التي تظهر عند الممارسة .

وعند تزاحم أكثر من مرجح ، يحسن وضعه في أول المواضع ورودا في الموسوعة ، وفي المواضع الأخرى التي يستشهد فيها بالحديث ، ولا داعي لتكراره — ما لم يكن قصيرا — ويكتفي بذكر أوله أو الفقرة المستشهد بها فيه ، مع ذكر رقمه الأصلي في الموسوعة ، وليرجع إليه بتمامه هناك . ويعطى رقما داخل الموضوع الخاص .

وقد يحسن هنا اتباع طريقة البخاري بذكر رواية أخرى للحديث غير روايته في الموضع الأول ، وخصوصا إذا كانت الرواية أدل على المعنى المراد .

على أنه قد يحسن إعادة ذكر الحديث بتمامه في بعض الأحيان ، في الحاشية أو في الصلب لفائدة تراها اللجنة المختصة .

عاشـراً : بين المرفوع والموقوف :

الأصل في الموسوعة أنها للحديث النبوي ، وهو المعروف في المصطلح باسم (الحديث المرفوع) ويلحق به ما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم ، مما له حكم المرفوع . ولكن هدي الصحابة رضي الله عنهم ، له مكانته أيضا ، باعتبارهم نقلة القرآن والسنّة ، وأفهم الناس لهما لمشاهدتهم

---

(١) كانت هناك فكرة : أن الحديث إذا كان في أحد الصحيحين ، فيكتفي بنسبته إليه أو إليهما ، ولا حاجة لذكر سنده ، إلا لفائدة علمية ، كأن يكون في السند بعض من تكلم فيه من رجال أحد الشيخين ، ولكن ترجح لدينا أن يذكر السند ولو كان الحديث في الصحيحين لضبط المنهج والسير على قاعدة واحدة .

لأسباب النزول والورود ، ومعرفة القرائن والملابسات ، والعيش في مدرسة النبوة ، والتمكن من ناصية اللغة التي نزل بها القرآن ، وجاء بها الحديث ، مع سلامة فطرة ونور بصيرة ، وقوة إيمان ، وصدق التزام ، إلى غير ذلك من فضائل وصفات لا تتوافر كاملة في جيل غيرهم ، لهذا أثنى عليهم القرآن والسنّة ، وجاء التنويه بجماعتهم وبأفراد معينين منهم ، بما لا يوجد لسواهم . فضلا عما أمرنا به من الاهتداء بسنّة الخلفاء الراشدين منهم . إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكرها الإمام ابن القيم في (إعلام الموقعين) فبلغت ستة وأربعين وجها .

ولهذا أرى ألا تحرم الموسوعة مما صح من أقوال الصحابة وأفعالهم وهديهم ، وخصوصا الراشدين ، وهو ما يسميه علماء المصطلح (الموقوف) على أن يكون له تحت الرقم المسلسل العام رقم خاص متميز مسلسل أيضا ، ليمكن في النهاية حصر الموقوفات عدا ، وطرحها من الرقم الكلي ، لمعرفة عدد المرفوع تماما .

ومعنى هذا أنه سيكون عندنا في بعض الأحيان ثلاثة أرقام :

١ ــ الرقم العام للأحاديث غير المكررة .

٢ ــ الرقم الخاص داخل كل موضوع ، على يسار الرقم العام .

٣ ــ الرقم الخاص بالأحاديث الموقوفة ، تحت الرقم العام .

وينبغي مراعاة ذلك عند الطباعة ، وتمييز كل منها ببنط خاص .

حادي عشر : ما لا بد منه في الشرح :

الأصل في الموسوعة أنها لمتون الأحاديث المنتقاة ، وليست لشروح الحديث ، ولكن لتحصيل ما لا بد منه من الفائدة نرى أن تتضمن :

١ ــ شرح غريب الحديث من الألفاظ والجمل ، اعتمادا على الكتب المتخصصة في ذلك كغريب أبي عبيد ، وفائق الزمخشري ، ونهاية ابن الأثير ، ومجمع بحار الأنوار ، ومعاجم اللغة ، وكتب الشروح المختلفة على الصحيحين ، والسنن والمشكاة ، والجامع الصغير ، وغيرها .

٢ ــ إيضاح ما لا بد منه مما يشكل على القارىء ظاهره ، كما إذا عارض ظاهر الحديث القرآن ، أو حديثا آخر ، أو المسلمات العقلية أو العلمية ونحوها ، ورد الشبهات التي أثيرت أو قد تثار حول الحديث ثبوتا ودلالة ، وبخاصة ما أثاره المستشرقون وتلاميذهم في هذا العصر ، والاستفادة هنا مما كتبه علماؤنا قديما ، مثل ابن قتيبة والطحاوي ، وابن فورك وابن الجوزي ، ومن بعدهم من العلماء والشراح ، وبخاصة فقهاء الحديث ، مثل شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته ، والعلامة ابن الوزير ، والحافظ ابن حجر ، وغيرهم ، كما يستفاد مما كتبه المعاصرون مثل : رشيد رضا ، ومصطفى السباعي ، وغيرهما .

٣ — التنبيه — في إيجاز وتركيز — إلى أهم ما يهدي إليه الحديث من أحكام وتوجيهات وبخاصة ما يحتاج إليه العقل المعاصر ، ويعرفه بحقيقة الإسلام ، ويرده إلى الله ردا جميلا .

وإذا كان الحديث مما اختلف فيه أئمة الفقه في دلالته على حكم ما ، يشار إلى ذلك مجرد إشارة ، ولا يتوسع فيه .

٤ — الإحالة على المراجع الموثقة التي لها صلة بهذا الحديث ، شرحا واستنباطا أو دفاعا أو تخريجا ، أو غير ذلك ، مما قد يوجد في شروح الكتب الستة أو شروح الموطأ والمشكاة والجامع الصغير ، أو شروح كتب الأحكام مثل شروح عمدة الأحكام (الإحكام) وبلوغ المرام (سبل السلام) ومنتقى الأخبار (نيل الأوطار) وكتب الفقه التي تعني بالاستدلال والمقارنة : (المحلي) لابن حزم ، (والاستذكار) لابن عبد البر ، (المغني) لابن قدامة ، (والمجموع) للنووي ، (والإشراف) لابن المنذر (وبداية المجتهد) لابن رشد ، « وبدائع الصنائع » للكاساني ، و (فتح القدير) لابن الهمام ، وغيرها وكذلك كتب التفسير وبخاصة ما يعني منها بالحديث والأثر والأحكام مثل تفاسير ابن جرير ، وابن كثير ، والقرطبي ، والجصاص ، وابن العربي ، والشوكاني وغيرهم ، وذلك لمن أراد التوسع والمزيد من المعرفة .

ثاني عشر : مقدمات الموسوعة :

١ — تكتب مقدمة مفصلة للموسوعة تحتوي تعريفا بالسنة ، حجتها وأهدافها وأهميتها ومكانتها ، باعتبارها مبينة للقرآن ، ومصدراً ثانيا للتشريع ، باعتبارها كذلك مصدراً لتوجيه الحياة الإسلامية فردية وأسرية واجتماعية ، فهي البيان النظري والتطبيق العملي للقرآن ، وتتضمن هذه المقدمة جهود علماء الأمة في حفظ السنّة وتدوينها ، وشرحها والذود عنها . كما تتضمن دفع أبرز الشبهات ورد المفتريات عنها ، كما تشمل ما لا بد منه من مصطلح الحديث وعلومه ، على نحو ما فعل ابن الأثير في مقدمة (جامع الأصول) .

كما تكتب لكل موضوع — وللأجزاء الهامة من الموضوعات أحيانا — مقدمات توضح وجهة الإسلام عامة ، والسنّة خاصة في هذا الجانب ، وتكشف عن أسسه وخصائصه ، وتلقي الضوء على أهم جوانبه .

ثالث عشر : ربط السنّة بالقرآن :

يذكر ما تيسر من آيات القرآن الكريم في مقدمة كل باب — وما يشهد لموضوع الحديث ، كما هو منهج الإمام البخاري في جامعه الصحيح ، وهو الذي سار عليه الإمام النووي في كتابه (رياض الصالحين) وبهذا نربط بين المبين والبيان أي بين القرآن والسنّة .

رابع عشر : فهارس الموسوعة :

الفهارس هي مفاتيح العلم ، وهي

المصابيح التي تهدي الباحث إلى ضالته دون كثير من المعاناة ، فتذلل له الصعب ، وتقرب له البعيد ، وتوفر عليه كثيرا من الجهد والوقت ، وهما رأس مال الإنسان في الحياة .

وهنا يمكن أن تقدم الموسوعة جملة أنواع من الفهارس :

١ — فهرس تفصيلي للموضوعات والأبواب ، وما تحتويه من عناوين جزئية وهذا يحسن أن يكون في نهاية كل مجلد على حدة ... وأن يكون في نهاية الموسوعة فهرس إجمالي لها ، يسهل الرجوع إليها في أماكنها .

٢ — فهرس الآيات القرآنية .

٣ — فهرس تفصيلي للأحاديث حسب أوائلها على طريقة السيوطي في جامعيه ويكتفي بذكر الفقرة الأولى من الحديث ، سواء كانت مرفوعة مثل إنما الأعمال بالنيات ... أم موقوفة ، مثل قول عمر : بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ... ويستدل على الحديث دائما برقمه الأصلي في الموسوعة .

ولا بأس أن يذكر الحديث أكثر من مرة ، كأن يكون أوله فعلا أو قصة وآخره قولا ، فيذكر مرة بأول الفعل ، ومرة بأول القول كحديث : « إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله » . .

٤ — فهرس معجمي لأهم الألفاظ ، على غرار المعجم المفهرس ، الذي عمله المستشرقون إلا أنه يخالفه في أمرين :

أ — الاقتصار على أهم الألفاظ (مثل الألفاظ التي لها دلالات علمية معينة وينبغي أن توضع لها ضوابط) ، حتى لا يطول جداً ، فمعجم المستشرقين لتسعة كتب فقط ، وقد بلغ سبعة مجلدات ضخام ، فكيف بموسوعة كاملة ؟ على أنه لا مانع أن يفرد هذا مفصلا بعد ذلك ، على أن يكون عملا مستقلا من ثمرات الموسوعة .

ب — شموله لأسماء الأعلام ، والقبائل ، والجماعات ، والأماكن ، الواردة في الموسوعة وهو ما ينقص معجم المستشرقين ، فلو بحثت فيه مثلا عن اسم أبي بكر أو عمر أو قريش ، أو الكعبة أو اليهود أو النصارى ، لم تجده ويمكن أن يجعل هذا مستقلا عن فهرس الألفاظ ، ولعل هذا أوفق .

٥ — معجم الغريب ، أو الألفاظ المشروحة .

٦ — فهرس تفصيلي للموضوعات والمسائل العلمية المستفادة من الأحاديث ، في مختلف جوانب العلوم والدراسات الشرعية والتاريخية والإنسانية .

ويشارك في وضعه أهل الاختصاص من علماء العقائد ، والفقه ، والأخلاق والأدب ، واللغة ، والتاريخ ، والتربية ، وعلم النفس ، والاجتماع ، والاقتصاد والطب ، والفلك ، وغيرهم ، ويستفاد هنا من كتاب (مفتاح كنوز السنة) الذي وضعه

المستشرق الدكتور أ . ي . ونسنك ، ونقله إلى العربية المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي .

٧ ــ فهرس للرجال المترجم لهم .

٨ ــ هذا ويمكن اقتراح فهارس أخرى مثل : فهرس لجوامع الكلم ، فهرس للأمثال ، فهرس للمجازات النبوية ، وغير ذلك .

ومما يكمل الانتفاع بالفهارس المذكورة بسهولة ويسر ، أن يراعى عند طباعة الموسوعة وتجليدها أن تكتب أرقام الأحاديث أعلى الصفحة كما هو متبع في مسند أحمد بتحقيق الشيخ شاكر . يكتب على المجلد من الخارج بداية ونهاية الأرقام على كل مجلد مثل (١٥٠٠ ــ ١٩٥٠) كما يكتب الموضوع أيضا مثل : سيرة أو عقائد ... الخ ليسهل رجوع الباحث إلى طلبته بأيسر جهد .

خامس عشر : طبعات تمهيدية :

يطبع ما ينجز من موضوعات الموسوعة طبعات تمهيدية بأعداد محدودة لتكون بين أيدي أهل الذكر ، ليبدوا ملاحظاتهم عليها ، ثم توضع هذه الملاحظات موضع الدراسة من المتخصصين بمركز بحوث السنّة والسيرة ، فما أقر منها أخذ به في الطبعة الأصلية ، سواء كان إضافة ، أم حذفا ، أم تعديلا إلى غير ذلك ، من كل ما يرقى بالموسوعة نحو الكمال المستطاع .

سادس عشر : استخدام الحافظ الآلي (الكمبيوتر) :

ينظر في إمكان الاستفادة من الحافظ الآلي للمعلومات (الكمبيوتر) وفي أي مرحلة يمكن استخدامه ، ويستعان في ذلك بأهل الاختصاص وبتجارب من سبق لهم عمل في هذا المجال ، (مثل صديقنا الدكتور محمد مصطفى الأعظمي الذي يعمل في هذا الحقل منذ سنوات) بغية الوصول إلى أفضل النتائج . وللأخ الدكتور ــ عبد العظيم الديب الأستاذ المساعد بكلية الشريعة بجامعة قطر ، وعضو مجلس إدارة مركز بحوث السنّة والسيرة دراسة حول هذا الموضوع ، كان قد قدمها للمؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنّة المنعقد بالدوحة (محرم ١٤٠٠ هـ) ينبغي أن يستفاد بها . وقد ناقش مجلس إدارة مركز بحوث السنّة والسيرة دراسة تقدم بها إليه في نفس الموضوع ، والمجلس في سبيل وضع الخطة التنفيذية للاستفادة بها إن شاء الله .

هذا ما استبان لي من عناصر المنهج الذي ينبغي أن يتبع في موسوعة الحديث النبوي الشريف ... الذي ينوي مركز بحوث السنّة والسيرة النبوية بجامعة قطر الاضطلاع بها ، وقد أقر مجلس ادارة المركز مشروع هذا المنهج ، بعد أن أبدى بعض ملاحظات روعيت بعد ، ولم يبق إلا أن يعرض هذا المنهج المقترح على المعنيين بهذا الأمر من كبار العلماء والباحثين ، ليكتبوا لنا بما يرونه

من ملاحظات على المنهج ، ليستفاد منها في وضع الصيغة النهائية ، حتى يبدأ بعدها العمل ، إن شاء الله .

وها هو مركز بحوث السنة والسيرة يعرض هذا المشروع على أصحاب الاختصاص للانتفاع بآرائهم وتوجيههم كما يضع أمام أعينهم نموذجين عمليين لحديثين شريفين ، توضيحا وتقريبا لما يمكن أن يسير عليه العمل المرجو إن شاء الله ، ولكل مجتهد نصيب ، ولكل امرىء ما نوى ...
« وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب » .

ملحق بنماذج تطبيقية
نموذج رقم ١

عن ابن عمر — رضي الله عنهما — قال : قال رسول الله ﷺ : « بُني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والحج ، وصوم رمضان » (حم ، خ ، م ، ت ، ن ، عب)[١] . واللفظ (للبخاري) .

زاد حم : قال ابن عمر : « والجهاد حسن . هكذا حدثنا رسول الله ﷺ » .

ومن رواياته : « على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وإقام الصلاة ... » (حم ، م) . « شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله — م » « وحج البيت — م » بدل « والحج » .

وفي رواية : « وصيام رمضان والحج » فقال رجل : « الحج وصيام رمضان ؟ قال : لا ، صيام رمضان والحج . هكذا سمعته من رسول الله ﷺ » (م) .

وفي رواية : أن رجلا قال لعبد الله بن عمر : « ألا تغزو ؟ فقال : إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : » إن الإسلام بني على خمس .. (حم ، م) .

وجاء هذا الحديث من طريق جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه (حم ، ش ، يع ، طب)[٢] ورواه ابن النجار من طريق أبي هريرة رضي الله عنه[٣].

شرح الحديث :

الإسلام مصدر « أسلم » بمعنى استسلم وانقاد وأذعن ، وسمي دين الله الذي ارتضاه لعباده بذلك ، لأنه استسلام لله بالتوحيد ، وانقياد له بالطاعة . كما جاء في القرآن عن إبراهيم ﴿ **إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين** ﴾ البقرة : ومعنى « بني على خمس » . أي خمس دعائم . كما صرح به عبد الرزاق في روايته ، وفي رواية (م) على خمسة ، أي خمسة أركان . والمراد بالشهادتين : الإيمان بالله ورسوله ، كما جاء في رواية ذكرها البخاري تعليقا ، كما ذكرنا في بعض روايات مسلم بدل الشهادتين « أن يوحد الله أو أن يعبد الله ويكفر بما دونه » . فالإيمان داخل هنا في ضمن الإسلام . وفيه يدخل الإيمان بالملائكة والكتب والرسل وغيرها ، لأنها جميعا مما جاء به رسول الله ﷺ .

واقتصار بعض الروايات على الشهادة الأولى وما

في معناها ، دون الشهادة الثانية ، يحمل على أنه تقصير من بعض الرواة . ولعلهم فعلوا ذلك اكتفاء بأحد القرينين عن الآخر .

والمقصود تمثيل الإسلام ببنيان دعائمه وأركانه هذه الخمس ، فلا يثبت البنيان بدونها ، وبقية خصال الإسلام كتتمة البنيان : فإذا فقد شيء منها نقص البنيان : فإذا فقد شيء نقص البنيان ، وهو قائم لا ينقص ولا ينهدم بنقصانها ، بخلاف نقص هذه الدعائم الخمس ، فإن الإسلام يزول بفقد جميعها بغير إشكال . وكذلك يزول بفقد الشهادتين ، لأنهما أساس البناء كله ، ولا بقاء لبناء بغير أساس .

أما بقية الخمس ، فهل يزول الإسلام بزوالها ؟ الظاهر أن الإسم باق ما دام الأساس باقياً ، وما دام معترفا بوجوبها كلها ، غير منكر لشيء منها ، أو مستخف به . وأما من ترك شيئا منها كسلا أو شحاً أو اتباعاً للهوى — دون جحود ولا استخفاف — فالجمهور على أنه عاص لله تعالى ، ناقص الإسلام نقصاً لا يصل به إلى الكفر . وذهب أحمد وإسحق إلى كفر تارك الصلاة خاصة ، لظواهر أحاديث وردت عن كفر تاركها ، ستأتي في كتاب الصلاة إن شاء الله .

ويشبه الجمهور الإسلام هنا — أخذا من الحديث — ببيت من الشعر (خيمة) أقيم على خمسة أعمدة ، أحدها أوسط ، والبقية أركان .

فما دام الأوسط قائما فمسمى البيت موجود ، ولو سقط ما سقط من الأركان ، فإذا سقط الأوسط سقط مسمى البيت .

وإنما رتبها هكذا بناء على أهميتها ، فبعد الشهادتين تأتي الصلاة لأنها عمود الإسلام ، كما في حديث معاذ عند الترمذي . والزكاة قرينتها من الكتاب والسنة ، ولهذا قال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، والصوم يليها ، لأنه فريضة سنوية ، والحج آخرها ، لأنه في العمر مرة .

ولم يذكر الجهاد رغم عظم منزلته في الدين ، لأنه فرض كفاية ، ولا يتعين إلا في بعض الأحوال . ولهذا جعل ابن عمر الحديث جواب من سأله : ألا تغزو ؟

(يراجع فتح الباري ، وعمدة القارىء ، وشرح مسلم للنووي وغيره . وشرح المشكاة للقاري ، الحديث الرابع ، وجامع العلوم والحكم لابن رجب ، الحديث الثالث ، وغيرها من الشروح) .

تخريجـــه :

(خ) في الإيمان وسنده : حدثنا عبيد الله بن موسى ، قال : أخبرنا حنظلة بن أبي سفيان ، عن عكرمة بن خالد ، عن ابن عمر ..... الحديث .

ورجال السند كلهم ثقات مترجم لهم في التهذيب وفروعه ، إلا أن عبيد الله بن موسى — شيخ البخاري ضعفه بعضهم لتشيعه ، ولم يزل السلف والخلف على قبول الرواية من الشيعة والخوارج وغيرهم إذا كانوا من أهل الصدق والاتقان ، وبعضهم فرق بين الداعي إلى بدعته وغير الداعي إليها . وهذا ما لم يروا فيه ترويج لبدعته . وفي رواة الصحيحين كثير من هؤلاء .

ولهذا وثق الأكثرون عبيد الله ، وقالوا عنه : كان عالما بالقرآن رأسا فيه . وأخرج له (الجماعة) ت ٢١٣ أو ٢١٤ هـ .

(خ) أيضا في (التفسير) سورة البقرة من طريق أخرى .

(م) في (الإيمان) من أربع طرق عن ابن عمر (١٩ — ٢٢) .

(١) رواه (حم) بأرقام ٤٧٩٨ ، ٥٦٧٢ ، ٥٦٧٢ ، ٦٠١٥ تحقيق أحمد شاكر (ت)

إيمان ، ٣ حديث رقم (٢٧٦٣) (ن) ، باب : على كم بني الإسلام (١٠٧/٨) (عب) جـ ٥ برقم ٩٢٧٩ وفيه : أن الإسلام بني على أربع دعائم ... أسقط من الخمس الشهادتين .

(٢) حم جـ ٤ ٣٦٤ (ش) جـ ص . وفي مجمع الزوائد (٤٧/١) قال الهيثمي : رواه (حم) (يع) (طب) ، وإسناد أحمد صحيح .

(٣) ذكره السيوطي في جمع الجوامع .

نموذج رقم ٢

عن زيد بن أسلم عن أبيه ، أن عمر — رضي الله عنه — خرج إلى المسجد يوماً فوجد معاذ بن جبل عند قبر النبي ﷺ يبكي ، فقال : ما يبكيك ؟ قال : حديث سمعته من رسول الله ﷺ . قال :

« اليسير من الرياء[١] شرك[٢] . ومن عادى أولياء الله[٣] ، فقد بارز[٤] الله بالمحاربة . إن الله يحب الأبرار الأتقياء الأخفياء ، الذين إن غابوا لم يفتقدوا ، وإن حضروا لم يعرفوا[٥] ، قلوبهم مصابيح الهدى[٦] . يخرجـــون من كل غبراء مظلمة[٧] . (جه ، ك ، هق في كتاب الزهد له) .

شرح الحديث :

(١) الرياء : مصدر راءى يرائي رياء ومراءاة ، فهو مشتق من الرؤية ، فالمرائي يرى الناس ويظهر لهم ما ينبغي أن يكون لله تعالى ، فهو يطلب المنزلة والجاه والثناء عند الناس ، بطاعة الله تعالى ، كأن يجاهد أو يتصدق ، أن يتلو القرآن ، أو يعظ ويعلم ، ابتغاء ما عند الناس ، وهو من معاصي القلوب ، التي اشتد التحذير منها في القرآن والسنّة ، ويتفاوت الإثم فيه بتفاوت المرائي والمراء به ودرجة الرياء .

(٢) المراد بالشرك هنا : الشرك الأصغر ، كما في حديث محمود بن لبيب عند أحمد مرفوعا : « إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر « الرياء » (حديث رقم .. الموسوعة) وسماه في حديث آخر « شرك السرائر) أي النيات .

(٣) هم المذكورون في قوله تعالى : ﴿ **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون** ﴾ (٦٢ ، ٦٣ : يونس) .

(٤) يشبهه بمن خرج في مبارزة علنية يحارب فيها الله سبحانه ، فلا غرو أن يحاربه الله تعالى ، وكما في الحديث القدسي عند البخاري : « من عادى لي وليا ، فقد آذنته بالحرب » (رقم .. الموسوعة) .

(٥) تصوير نبوي رائع لأولئك الذين أخلصوا دينهم لله ، وأخلصهم الله لدينه ، فلم يسعوا لجاه ولا لمحمدة ولا شهرة ، ولم يحظوا بها ، بل قدموا وبذلوا ، وعاشوا في الناس مغمورين ، لا يسأل عنهم إذا غابوا ، ولا يعرفون إذا حضروا . وهم الذين نسميهم في عصرنا الجنود المجهولين ، وهم الذين ورد فيهم الحديث « رب أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له ، لو أقسم على الله لأبره » (رقم .. الموسوعة) .

(٦) أي أن قلوبهم — بسلامتها وصفائها بالإخلاص — تهديهم في مواطن الحيرة ومواضع الاشتباه كالمصابيح في مواطن الظلام ، فهم يستفتونها ، فتفتيهم وتحدد لهم الاتجاه الصحيح ، كالإبرة الممغنطة (البوصلة) كما في حديث « استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك » (رقم .. الموسوعة)

(٧) وهم بإخلاصهم وطهارة قلوبهم ينجيهم الله من كل واقعة غبراء مظلمة : مربكة محيرة بمعنى أن البشر يعجزون بوسائلهم المعتادة عن الخروج منها ، وهم يخرجون منها بالاخلاص والتقوى ، كما قال تعالى : ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ﴾ (الطلاق :٢) .

تخريجـــه :

رواه (جه) رقم (٣٩٨٩) قال : حدثنا حرملة بن يحيى ثنا عبد الله بن وهب أخبرني ابن لهيعة ، عن عيسى بن عبد الرحمن ، عن زيد بن أسلم عن أبيه ، عن عمر بن الخطاب ... الحديث .

قال البوصيري في « زوائد ابن ماجه » : في إسناده عبد الله ابن لهيعة وهو ضعيف .

والمحققون على أن ابن لهيعة إذا روى عنه أحد العبادلة (عبد الله بن المبارك ، وعبد الله بن وهب ، وعبد الله بن المقري) فحديثه مقبول . والراوي هنا عبد الله بن وهب ، فينبغي أن يقبل !

وكان أولى بالبوصيري أن يضعف الحديث بعيسى بن عبد الرحمن ، فهو متروك بالاتفاق . ولم يرو له ابن ماجه غير هذا الحديث ، كما في تهذيب التهذيب .

ورواه ك (٤/١) قال : حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا الربيع بن سليمان ثنا عبد الله ابن وهب قال : أخبرني الليث بن سعد ، عن عياش بن عباس القتباني ، عن زيد بن أسلم عن أبيه ... الحديث .

فلننظر هذا السند .

أبو العباس محمد بن يعقوب ـــ شيخ الحاكم ـــ الإمام المفيد الثقة ، محدث المشرق ، كما وصفه الذهبي في « تذكرة الحفاظ » (ت ٣٤٦) .

الربيع بن سليمان : المرادي المؤذن صاحب الشافعي ، وراوية كتبه ، ثقة روى له د ، ن ، جه ، (ت ٢٧٠ هـ) .

عبد الله بن وهب : الفقيه المصري ، ثقة حافظ عابد ، روى له الستة (ت ١٩٧هـ) .

عياش بن عباس القتباني ثقة روى له (خ في جزء القراءة و م والأربعة (ت ١٣٣ هـ) .

زيد بن أسلم العدوي مولى عمر ، ثقة عالم ، روى له الستة (ت ١٣٣ هـ) .

أسلم : أبوه ، مولى عمر أيضا ، ثقة مخضرم ، روى له الستة (ت ٨٠) .

وهؤلاء الرواة جميعاً ـــ من بعد شيخ الحاكم ـــ من رجال الكتب الستة ، ومترجم لهم في التهذيب وفروعه .

فالإسناد صحيح ، ولذا قال ك : هذا حديث صحيح ، ولم يخرج في الصحيحين ، وقد احتجا جميعاً بزيد بن أسلم عن أبيه عن الصحابة ، واتفقا جميعا على الاحتجاج بحديث الليث بن سعد ، وعياش بن عباس القتباني . وهذا إسناد مصري صحيح ، ولا يحفظ له علة . وقد وافقه الذهبي في تلخيص المستدرك . كما نقله المنذري في الترغيب والترهيب من هذا الموضع ، بلفظ الحاكم ، وأقر تصحيحه .

وذكر (ك) الحديث في موضع آخر (٣٣٨/٤) بسند فيه عيسى بن عبد الرحمن ، الذي مر في سند ابن ماجه ـــ والعجيب أنه صححه ووافقه الذهبي !! فالعمدة هو سند (ك) الأول ، والسند الآخر إن لم يقوه ، لم يضعفه .

ونسبه العراقي في « تخريج الإحياء » إلى جه وطب و ك ، ونقل تصحيح الحاكم ، وتعقبه بأن فيه عيسى ابن عبد الرحمن وهو متروك ، وكأنه

لم يستحضر السند الآخر .

ووضعه الألباني في (ضعيف الجامع الصغير وزيادته) مقتصرا على عزوه لـ (جه) فلا أدري : أغفل عن هذا السند أم له علم عنده .

وينظر سند البيهقي لعل له طريقا أخرى سالمة من النقد ، فتزيد الحديث قوة .

استطلاع رأي

حول المشروع المقترح لموسوعة الحديث الشريف

أولا ــ التبويب :

١ ــ ما رأيكم في التبويب المقترح حسب الموضوعات ؟

أ ــ مناسب .

ب ــ غير مناسب .

٢ ــ إذا لم توافقوا على التبويب حسب الموضوعات فماذا تقترحون ؟

أ ــ الترتيب حسب الأطراف .

ب ــ الترتيب على المسانيد .

جـ ــ ترتيب آخر ترونه (يرجى ذكره) .

٣ ــ إذا كنتم توافقون على التبويب بحسب الموضوعات ، فما رأيكم في التقسيم ، على الترتيب الذي بين يديكم ؟

أ ــ أوافق على ما جاء به .

ب ــ أقترح إضافة .

جـ ــ أقترح دمج

د ــ أقترح حذف

هـ ــ عندي تصور آخر هو

ثانيا ــ ما تشتمل عليه الموسوعة :

(يرجى وضع علامة أمام الاختيار المناسب)

أ ــ الصحيح فقط .

الصحيح والحسن فقط .

جـ ــ الصحيح والحسن .. ويذكر الضعيف (المحتمل) فقط في الهامش .

د ــ الصحيح والحسن ويذكر الضعيف بإطلاق في الهامش .

هـ ــ الصحيح والحسن ويذكر في الهامش الضعيف والموضوع المشتهر على الألسنة (تحذيرا منه) .

و ــ الصحيح والحسن .. ويفرد الضعيف بموسوعة مستقلة .

ز ــ الصحيح والحسن والضعيف بإطلاق في الصلب لا في الهامش (أي موسوعة شاملة) .

ح ــ إذا كان لديكم رأي آخر نرجو إيضاحه .

(يرجى تعليل اختياركم كلما أمكن ذلك)

ثالثا ـ المعايير لتمييز المقبول من المردود :

١ ـ ما الرأي في المعايير المعروضة بين يديكم بالنسبة لتعدد الطرق الضعيفة :

أ ـ إذا كان الضعيف لإرسال أو تدليس أو جهالة رجال .

ب ـ إذا كان للمتن شاهد أو أكثر سالم من الضعف .

جـ ـ ما ليس له شواهد وكثرت طرقه الضعيفة .

د ـ الأخذ بالضعيف في المواعظ والرقائق بالشروط والقيود المذكورة .

هـ ـ ما الرأي في الضوابط المعروضة عليكم فيما يتعلق باختلاف الأئمة في الجرح والتعديل ؟

رابعا ـ خطة العمل :

١ ـ ما رأيكم في الخطة الموضوعة للعمل ، هل لديكم تصور آخر ؟

٢ ـ ماذا ترون من كتب أو مجاميع أخرى لم تذكر ؟

٣ ـ ما الرأي في الترقيم المقترح ؟

٤ ـ ما الرأي في تضمين الموسوعة شيئا من شرح الغريب ؟

٥ ـ ما الرأي في تضمين الموسوعة شيئا من الأحكام التي تؤخذ من الحديث ؟

٦ ـ ما الرأي في تضمين الموسوعة أيضاح بالشكل ؟

خامسا ـ أمور عامة :

١ ـ هل لديكم تصور آخر للموسوعة الحديثية غير هذا التصور ؟

٢ ـ ما رأيكم في الفهارس المقترحة ؟

٣ ـ النموذج الذي بين يديكم ملامح الموسوعة كما نتصورها . فما هي ملاحظتكم ؟

٤ ـ تعلمون أن مثل هذا العمل لا يمكن أن يتم على الوجه الأضبط والأكمل والأسرع إلا باستخدام الأجهزة الحديثة (الكمبيوتر) فهل لديكم تصور لعطاء هذا الجهاز وكيفية استخدامه ؟

٥ ـ هل تعلمون هيئة أو مؤسسة أو أفراد لديهم خبرة في استخدام الكومبيوتر في

هذا المجال ؟

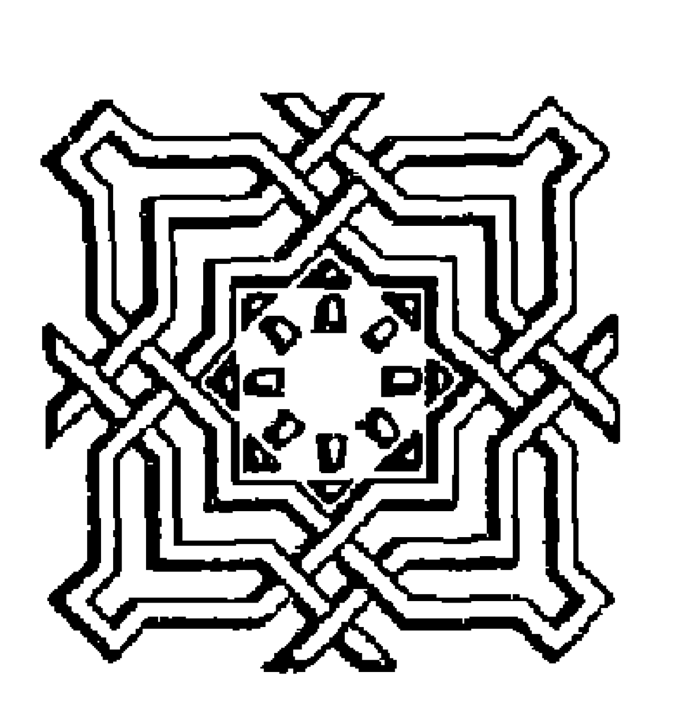
٦ ــ هل هناك جهات (هيئات أو مراكز بحث) معينة بعمل بحوث في مجال السنة ترون التعاون والتنسيق بينها ؟ .

الاســـــــم : ....

التوقيـــــــع : ....

العمل (أو الوظيفة) : ....

العنـــــــوان : ....





ملاحظات

حول المشروع المقترح لموسوعة الحديث النبوي

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ـــ الكويت

د. يوسف القرضاوي . نحو موسوعة للحديث النبوي ، مشروع منهج مقترح . الدوحة : مركز بحوث السنّة والسيرة ، جامعة قطر ، ١٤٠٤ هـ ـــ ١٩٨٤ م ، ٤٦ ص .

مقدمـة :

يعتبر هذا المشروع أول خطوة إيجابية معلنة ، نشرها مركز بحوث السنة والسيرة على الملأ منذ إنشائه . وقد جاء إعلانها محدوداً للهيئات والأفراد المهتمين بأمور السنّة والسيرة ، بُغية استطلاع آرائهم كما ورد في مقدمتها . وهو نهج حسن ومبادرة طيبة ، تستحق من العلماء الاستجابة لها ، والاهتمام بما جاء فيها ، جملة وتفصيلاً ، إسهاماً منهم في تحقيق هذا الأمل على أفضل وجه ممكن . والمشروع لم يقتصر على الخطة العامة ، وإنما أدلى بدلوه في أدق التفاصيل ، عارضا للآراء ، ومحاورا لها ، ومرجّحا لبعضها على البعض الآخر . لعله أراد بذلك أن يجذب الآخرين جذبا للاسهام في الحوار ، كسباً للوقت ، وتعويضاً عما ضاع من عمر هذه الأمة ـــ في عصورها المتخلّفة ـــ من حديث في العموميات لا يضيف جديداً ، أو إشادة بما تركه الأسلاف أو لوم لمن ورثوا العلم ولم يورّثوه .. إلى آخر ما فاضت به الأدبيات الإسلامية في العصر الحديث . والدكتور يوسف القرضاوي ـــ الذي أخذ على عاتقه مسئولية هذه المبادرة ـــ جدير بحمل الأمانة ، وقادر ـــ بعون الله ـــ على المضيّ بها خطوة خطوة ، حتى ترى النور . إلا أن المسئولية مشتركة في أعناق العلماء جميعاً ، وفي أعناق الذين لهم صلة مباشرة بالسنّة النبوية الشريفة على وجهٍ أخص . وبقدر إسهامهم بالرأي والمشورة ، أو بالعمل والتنفيذ ، أو بالمتابعة والنقد والتقييم ، بقدر

ما يأتي العمل على الوجه الذي يتمنّاه مسلمو القرن الخامس عشر .

من هذا المنطلق ، أضع هذه الملاحظات بين يديْ القائمين على المشروع ، لعلهم يجدوا فيها ما يفيد ، سائلاً الله لهم العون والتوفيق .

الأولويات :

جاء ضمن أحداث مركز بحوث السنّة والسيرة « سابعاً — اصدار مجلة علمية متخصصة ، تتابع حركة التأليف والنشر في حقل الفكر الإسلامي المتعلق بالسيرة والسنّة » (ص ٤) وهذا الهدف جدير بأن يأخذ مكاناً متقدماً في الترتيب الزمني للتنفيذ . ذلك أن المجلة هي اللقاء الدوري المستمر بين أصحاب الاختصاص ، هي الاجتماع المفتوح لعلماء الأرض جميعا ، خاصة لو أتيحت في المجلة فرصة للذين يكتبون بغير العربية أن يدلوا بدلوهم .

وقد أدت المجلات المتخصصة دورا رائدا في العصر الحديث . ولو أن المجلة الحديثية ظهرت في وقت مبكر ، لمهدت الطريق أمام مشروع الموسوعة . ولأغنت عن كثير من الاتصالات الفردية ، والحوارات الثنائية محدودة الأثر ، ولأشركت علماء المسلمين في حمل المسئولية مع المركز ، ولأمدته بفيض من الأفكار والتجارب العلمية المتناثرة .

موسوعة الرواة (الرجال) :

لو أننا تصورنا أن إنجاز موسوعة للحديث النبوي كان قد سبق الموسوعات الفقهية الحالية ، لأمكننا أن نتصور الوقت الذي كان من الممكن توفيره على الفقهاء في بحثهم ، والجهد الذي كان يمكن اختصاره — نظراً لأن الحديث هو الأصل (بعد القرآن الكريم) الذي تفرع عنه الفقه ، وكان من الأوفق البدء بالأصل ، تحقيقا وتبويبا وفهرسة ، حتى تتيسر مادة الحديث بين أيدي الفقهاء ، فيكون عملهم جله في شئون الفقه وأصوله ، دراسة ، مقارنة ، اجتهادا ، وألا يستهلك جزء منه في شئون الحديث ، بحثاً ، وتخريجاً ، ولكن الأمر لله ، ولا نملك أن ننصح بتغيير الواقع ، وإعادة التاريخ .

ولكن الذي نملك النصح به ، هو ألا نكرر هذه التجربة دون الاستفادة منها . فإن البدء الآن بعمل موسوعة للحديث النبوي دون أن تكون بين أيدينا موسوعة للرواة أمر عسير التحقيق فضلا عن افتقاره لمنطق الترتيب . إن الذين سيكلّفون بالعمل في الموسوعة لن تضمهم غرفة واحدة من غرف المركز ، ولكنهم علماء متناثرون في بقاع الأرض ، قد لا تتوفر لبعضهم المراجع — ناهيك عن المخطوطات — وحتى لو توفرت لديهم جميعا مكتبات كاملة تضم كل ما وصل إلى علم هذا الجيل من مطبوع ومخطوط عن رجال الحديث — وهو فرض نظري بحت — فإن كثيرا من الجهود التي سيبذلونها في التحقيق والتخريج سوف تكون مكررة . والذي يغني عن ذلك كله ، أن يبدأ المركز — في مرحلة أولى — بإعداد

موسوعة للرواة ، تضم الشتات المنثور في كتب الرجال ، في مسرد واحد ، سهل المأخذ ؛ حتى يمكن بنظرة واحدة الالمام بكل ما يتعلق بأحد الرواة وما قيل فيه ، وهو أمر قابل للحصر ، وميسر للحفظ والاسترجاع بالوسائل الحديثة ، بل ان بعض الجهود الفردية قد بذلت في هذا السبيل ، والأولى بالمركز استقطابها ، واستكمالها ، ثم إخراجها في صورتها المسجلة والمطبوعة ليفيد منها من يملك أجهزة الاسترجاع ومن لا يملكها .

ولست بهذا الحديث أطرح مشروعاً جديداً ، أو أدعو لارجاء مشروع موسوعة الحديث النبوي ، فإن عمل موسوعة الرجال هو — في تصوري — جزء لا يتجزأ من موسوعة الحديث النبوي ، لا ينفصل عنها ، بل ان كثيرا من المراجع تجمع بين الأمرين معا . وكثير من المشتغلين بالحديث يحسنون العمل في كتب الرجال .. والأمر لا يعدو أن يكون دعوة ملحة للبدء بالرواة كأول مرحلة من مراحل العمل بالموسوعة الحديثية المرتجاة .

المراجـــع :

— ورد في المشروع — في سياق الحديث عن الجوامع الحديثية — كتاب الجمع بين الصحيحين للحافظ أبي عبد الله محمد بن نصر الحميدي ، وأن المؤلف جمع الصحيحين « مع زيادات وتتمات دون التزام بلفظهما ، ورتب كتابه على الأبواب ، خلافاً لما فعله قبله الحافظ البرقاني وأبو مسعود الدمشقي » (ص ٥) .

والذي نعلمه أن الحميدي التزم بلفظي الصحيحين ، كما أنه رتب كتابه على المسانيد لا على الأبواب وقد شرح ذلك في مقدمته « وجمعنا حديث كل صاحب مذكور فيهما على حدة ، ورتبناهم على خمس مراتب ، فبدأنا بمسند العشرة ، ثم بالمقدمين بعد العشرة ، ثم بالمكثرين ، ثم بالمقلين ، ثم بالنساء .... واقتفينا في ترتيب هذين الكتابين على أسماء الصحابة آثار من تقدم قبلنا من الأئمة المخرجين على الصحيح وأصحاب التعاليق كأبي بكر البرقاني وأبي مسعود الدمشقي وخلق الواسطي وغيرهم من الأئمة رحمة الله عليهم » . انظر : الجمع بين الصحيحين لأبي عبد الله محمد ابن أبي نصر الحميدي . القاهرة : دار الكتب المصرية ، مخطوطة رقم ١٩١٩/٣٥٢ جـ ١ ص ٦ .

— ورد في المشروع أن كتاب جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد للفاسي « جمع فيه أهم ما في الكتابين بإضافة زوائد ابن ماجه ، حيث لم تذكر في كلا الكتابين . وقد بلغت أحاديثه ١٠١٢١ وفقا لطبعة دار التأليف بالقاهرة بتعليق ناشره السيد عبد الله هاشم اليماني وقد سمى تعليقه أعذب الموارد بتخريج جمع الفوائد » (ص٩) .

وهذه الطبعة المشار إليها تاريخها ١٣٨١ هـ وقد نفدت ، شأنها شأن سابقتها الهندية . إلا أن الكتاب نُشر حديثاً في باكستان ، نشره طارق عبد الله بن محمد داود مدير مكتبة المعارف العلمية في لاهور ، في مجلدين ، وأشار في مقدمته إلى الطبعتين السابقتين ، وعدد أحاديثه ١٠١٣١ وليس ١٠١٢١ ، وهو متوفر حاليا في المكتبات .

التصنيف :

لا شك أن اختيار التصنيف على أساس موضوعي هو الاختيار الأنسب . إذ أن الفهارس والكشافات الحديثة أصبحت تغني عن التصنيفات الهجائية وتغني عن التصنيفات حسب الرواة (المسانيد) وعن غير ذلك مما كان يلجأ إليه القدماء .

إلا أن ماهية التصنيف الموضوعي هي التي تحتاج منا إلى وقفة وإلى دراسة متفتحة ، وإلى خطوة جريئة نحو التحديث .

فإذا كانت الموسوعة المأمولة موجهة إلى مسلمي القرن الخامس عشر . أي أنها تستهدف قرناً من الزمان قادماً ، فمن الواجب أن تخاطب مسلمي هذا القرن بلغتهم . ولغة التصنيف لها منطقها وقواعدها وفلسفتها . كما أن لها رجالها الذين أفنوا أعمارهم في تصنيف المعرفة واتفقوا حيناً واختلفوا أحيانا .

ولكن الذي يعنينا من أمرهم هو أننا لسنا بمعزل عن الفكر الإنساني المعاصر ، الذي صنّفوه طبقا لاجتهادهم ، وهذا الفكر — سواء كان دينيا أو أخلاقيا أو اجتماعيا — قد انساب في قنوات محددة معروفة ، يُبحث عنه في مظانه منها . وسواء كان تقسيم ديوي هو السائد أو التقسيم العشري أو تقسيم مكتبة الكونجرس أو غير ذلك ، فهم لا يختلفون في الأسس التي قسموا عليها المعرفة .

وإلى أن تتكون لدى المسلمين فلسفة خاصة بتصنيف المعرفة ، وإلى أن يتمكّنوا من فرضها فيما بينهم أولاً ، ثم فرضها على الفكر الإنساني بعد ذلك ، حتى ذلك التاريخ ، عليهم أن يختاروا تصنيفا معترفا به في هذا العصر إن أرادوا مواكبة الفكر المعاصر ، اثراءاً له أو استدراكاً عليه . فالسيرة النبوية مثلا — وهي المذكورة تحت رقم ١ في التصنيف المقترح — التي أُريد لها أن تضم حياة النبي ﷺ وشمائله ودلائل نبوته . هذه السيرة في لغة التصنيف ليست فرعاً واحداً للمعرفة وإنما هي فروع ثلاث . فحياة النبي ﷺ من حيث هي أحداث تقع ضمن مكانها الزمني في التاريخ . وشمائله وسلوكياته تقع في نطاق الأخلاق . أما دلائل نبوته فهو أمر يختص بالعقيدة . وفي نفس الوقت نجد أن الأدب — وهو المذكور تحت رقم ٦ في التصنيف المقترح — لا ينفصل في لغة التصنيف المعاصر عن الأخلاق والسلوك — المذكورين تحت رقم ٥

ـــ وإنما تخضع هذه المسميات كلها لفرع واحد هو الأخلاق ... وهكذا .

إن التصنيف المعاصر للمعرفة لا يمكن تجاهله ، وإن كان من الممكن تحويره بحيث يستوعب المضمون الذي نحن بصدده وهو الأحاديث الصحيحة التي رُويت عن رسول الله ﷺ .

وإذا كان المحدّثون الأقدمون قد أجهدوا أنفسهم في تكشيف مضمون كل حديث على حدة لمعرفة أنسب الأبواب له ، لدرجة أن الإمام البخاري أورد أحد الأحاديث في صحيحه ستا وثلاثين مرة ، إذ كانت تنقصه في ذلك العصر تقنيات الفهرسة والتكشيف . فإنه أوْلى بنا ونحن في عصر ثورة المعلومات أن نقوم بتحليل شامل للأحاديث قبل تصنيفها ، وألا نأخذ الكتب والأبواب التي تركها لنا الأقدمون بهيكلها الذي بُنيت عليه ونضعها كما هي ـــ أو مع تقديم بعضها على البعض الآخر ـــ لأننا بذلك لا نعدو أن نكون قد أضفنا الى الكتب الجوامع جامعاً جديداً .

المعــايير :

لقد كان علماء السلف يجمعون بين مختلف العلوم ، فترى الواحد منهم محدثا وأصوليا وفقيها ومفسرا ولغويا في وقت واحد . ولذا فقد امتزجت في بعض كتبهم كل هذه العلوم أو بعضها . كما تداخلت النظريات والقواعد والأحكام .

أما طابع عصرنا فهو التخصص . وقد حددت موسوعة الحديث لنفسها مجال تخصصها وهو الحديث النبوي .

ولذا يجدر بها ألاّ تنشغل بغيره من القضايا الأُصولية أو الفقهية . من ذلك ما جاء في القيود التي يتقوّى فيها الحديث الضعيف بكثرة الطرق : « ألا ينشىء حكماً مستقلا من الأحكام الشرعية ، وخصوصا الايجاب والتحريم » ص ٢١ .

إن إنشاء الحكم الشرعي يأتي في مرحلة الاستدلال بالنص أو الاستنباط منه وهي مرحلة تالية . أي أن مثل هذه الضوابط تدخل في عمل الأصوليين ـــ تقعيداً ـــ وفي عمل الفقهاء المجتهدين ـــ تطبيقا . أما المحدّثون ورجال الجرح والتعديل فعليهم أن يضعوا ما يشاؤون من المعايير التي تضمن لهم اتقان صنعتهم لا صنعة غيرهم . شأنهم في ذلك شأن صانع الدواء ، يحاسبه الناس على دقة صنعه واتقانه ، ولكن أحدا لا يحاسبه على خطأ الطبيب في تشخيصه ، أو خطأ الصيدليّ في تنفيذ أوامر الطبيب .

ومن ذلك أيضا ما جاء في ص ٢٢ من التساهل في المواعظ والرقائق والترغيب والترهيب ما لا يتساهل في غيرها من أحاديث العقائد والأحكام ونحوها . ومن ذلك أيضا ما جاء في ص ٢٤ من الاختلاف في الاحتجاج بالحديث المرسل . فالقضية ـــ فيما أرى ـــ أصولية ، تُبحث في إطارها من علم أصول الفقه (أبواب

الأدلة الشرعية) ولا مجال لطرحها في موسوعة الحديث ــ ناهيك عن إصدار فتوى فيها ، أو ترجيح رأي على آخر .

الأحاديث المشكلة :

إن تأخير بعض الأحاديث في ملحق خاص ــ مع صحة سندها ــ يعطيها وضعاً خاصاً ليس لغيرها . وطالما أن الموسوعة ستوضح المقصود ، وتزيح الشبهات فلا داعي لنزع هذه الأحاديث من مكانها في الموضوع الذي تنتمي إليه ، وضمها جميعا في مكان واحد مما يكرّس خصوصية وضعها .

أما الإشكال فيُناقش في مكانه ، مناقشة موضوعية مستفيضة . وأمّا أنّ هذه الأحاديث في الغالب لا تترتب عليها أحكام تحتم بحثها في أبوابها ــ فإن ما يتوقعه المسلمون من موسوعة الحديث ليس أحكاما فقط . فكل باحث في فرع من فروع المعرفة سيلجأ إلى باب من أبواب الموسوعة يفتش فيه عن مبتغاه . وعلينا أن نوفر له هذه الخدمة المعرفية .

مراحل العمـل :

يقترح المشروع استعراض أحاديث الكتب السبعة عشر ... « نعلّم أمام الصحيح بعلامة (س) ويشار إلى القسم والكتاب والباب والعنوان كأن يقال : آداب ــ أدب الأكل ــ الأكل باليمين ... وكذلك يشار أمام الضعيف بعلامة (×) » . (ص ٢٤) .

ونرى أنه قبل البدء في العمل يلزم الانتهاء من التخطيط الكامل لجميع مراحل العمل .

لأنه قد يحدث عندما ندخل في مرحلة البرمجة للكمبيوتر وتغذيته بالمادة العلمية أن نفاجأ بأن المبرمجين يطلبون منا وضع رموز أو أرقام أمام كل حديث تشير إلى القسم والكتاب والعنوان بدلاً من كتابة عبارات مثل : آداب ــ أدب الأكل ــ الأكل باليمين . ونضطر إلى إعادة استعراض السبعة عشر كتاباً مرة أخرى لاستبدال العلامات (س) أو (×) برموز ، ولاستبدال الاشارات المذكورة بأرقام تصنيف محددة سلفاً . في حين أنه لو انتهى المكتبيون من التصنيف والمبرمجون من الترميز وقدّموا للكشافين تعليمات محددة من أول الأمر لأمكن تفادي الجهد المزدوج ووضع كافة الرموز والأرقام المطلوبة أمام كل حديث مرة واحدة .

ومثال ذلك ..

قد يفضل المبرمج الرموز التالية :

الصحيح ح

الضعيف ض

المختلف فيه م

وقد يضع المكتبيون لنا تصنيفاً موحّدا يتفق مع أي تصنيف دولي . فنجد مثلا أن :ــ

العـادات		٣٩٠
أدب السلوك		٣٩٥
أدب الأكل	٤ ـــ	٣٩٥
الأكل باليمين	٢ ـــ ٤ـــ	٣٩٥

سوف تكون مهمة الكشافين أسهل من ذي قبل ـــ فضلا عن عدم تكرارها ـــ لأنهم سيكتبون أمام الحديث (إذا كان صحيحا) ح ٢ ـــ ٤ ـــ ٣٩٥ . وهذا سيساعد أيضا على التنميط ، حيث أن بعض الكتب قد تختلف عن البعض الآخر في تسمية الباب أو القسم (مثلا البدء باليمين بدلا من الأكل باليمين) . لذا نرى أن تكون أرقام التصنيف منذ البداية متفقاً عليها ومتاحة أمام المكشفين مع تعليمات البرمجة الأخرى ، ضبْطا للعمل ، وتوفيرا للوقت ، واختصارا للجهد .

ـــ ورد في ص ٢٦ الاكتفاء في أسماء الكتب بالرمز اختصارا « كما فعل السيوطي في جامعيه الكبير والصغير ، والمناوي في جامعة الأزهر ، مع شيء من الإضافة والتعديل » والاختصار ـــ باستعمال الرموز ـــ أمر مستحب ومتبع في الكتب والموسوعات عندما يتكرر استعمال اللفظ تكرارا كبيرا يشغل حيّزا من المساحة . إلا أن فرض رموز القدماء على الموسوعة الحديثة أمر يحتاج إلى نظر . ونرى ترك هذا القرار للمبرمجين ، الذين يفضلون منذ البداية استعمال الأرقام بدلا من الحروف لسببين : الأول أن الأرقام تتسع لعدد كبير من الكتب (ففي وسعهم حجز مكانين فقط ـــ للآحاد والعشرات ـــ لكي يتسع المجال لـ ٩٩ كتابا) بدلا من الاضطرار إلى حجز أحرف كثيرة أو كلمات مثل خ في الأدب أو تخ في التاريخ كما يقترح المشروع . كما يمكن أيضا تخصيص أرقام لكافة الاحتمالات مثل : المتفق عليه ، والذي رواه الجماعة ، والذي رواه الخمسة إلا فلان وهكذا . والسبب الثاني هو أن الحافظ الآلي يحرم على المبرمجين استعمال بعض الحروف كرموز في برامجهم لأنه يستعملها هو كرموز للتعليمات في لغته ، وذلك منعا للخلط مما يجعل المجال ضيقا أمام المبرمجين في الاستعانة في وضع البرامج كرموز، والذين يشتغلون في وضع البرامج يحفظون لكل لغة من لغات الحافظ الآلي قائمة من الممنوعات لا يقتربون منها ، بينما الأرقام بين أيديهم لا حَظْر على استعمالها .

ـــ ورد في ص ٢٧ تحت عنوان : كيف ننتقي الروايات : « وما أمكن إدخاله من الزيادات ضمن الرواية المختارة ، يوضع بين معقوفين مع الاشارة إلى من أخرجه ، مفصولا بقاطع » .

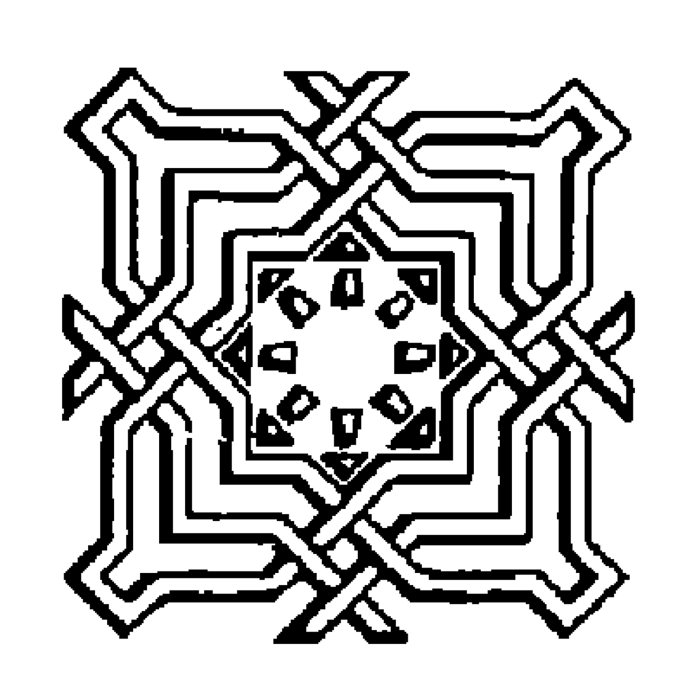
والذي نراه عدم ادخال أي كلمات أو جمل اعتراضية داخل متن الحديث حيث أن هذه الطريقة في الكتابة ـــ والتي اتبعت في بعض كتب الحديث بشكل بالغ التعقيد ـــ تشتت فكر القارىء ، في الوقت الذي لا تغني فيه عن إيراد الروايات الأخرى في هامش الصفحة أو في جدول يلحق بالموسوعة لمن أراد المزيد من المعلومات عن فروق الروايات .

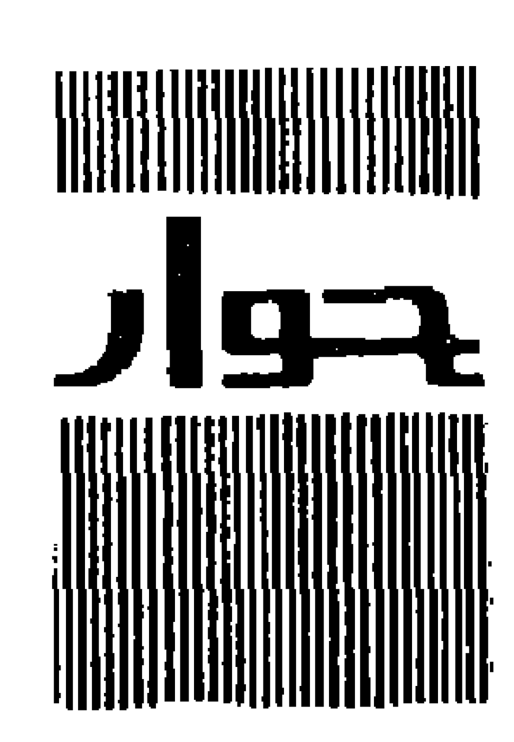
أقـوال الصحـابة :

لا أرى مكانا لأقوال الصحابة وأفعالهم وهديهم (الأحاديث الموقوفة) في موسوعة مخصصة لصحيح الحديث النبوي الشريف ، وليس هذا انتقاصا لفضلهم ، أو إنكارا لوجوب الاهتداء بسنتهم على ما ذكره ابن القيم فبلغ ستة وأربعين وجها . (ص ٢٩) .

إن منطوق النبي ﷺ ، وفعله ، وإقراره ، يجب أن يظل له التفرّد والامتياز عن قول البشر ، حتى لو كان البشر من أهله وصحابته . فمكانة السنّة كمصدر تشريعي يأتي بعد كتاب الله عز وجل ، تستلزم نقاءها وعدم خلطها بغيرها بالغا ما بلغ قدره . وأما هدي الصحابة وفقههم فجدير به موسوعات أخرى غير موسوعة الأحاديث الصحيحة . ولا حجة لنا في تقليد القدماء في ذلك . فلهم مبرراتهم التي دعتهم لجمع كل ما صح سنده لديهم قبل أن يندثر ويضيع . إذ كان يعنيهم أول ما يعنيهم حفظ التراث وتوثيقه . وقاموا في سبيل ذلك بواجبهم خير قيام . وعلينا — في القرن الخامس عشر — أن نقوم بواجبنا في تصنيف المعرفة التي ورثناها عنهم تصنيفا جوهريا — على الأقل — بفصل السنّة الشريفة — التي تتعرض في مطلع هذا القرن لهجمة شرسة — عما سواها من اجتهادات البشر .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .





ملاحظات

حول المشروع المقترح لموسوعة الحديث النبوي

عبدالمنعم محمد بدوي

المهندس بالكويت

١ ـــ يفضل أن يبدأ العمل في موسوعة للرواة متزامنا مع مرحلة تقسيم الأحاديث إلى أقسامها الثلاثة التي ذكرها الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي على أن يبدأ البحث في القسم الذي اختلف العلماء في تصحيحه وتضعيفه بعد الانتهاء من موسوعة الرواة .

٢ ـــ يفضل ألا تقتصر موسوعة الرواة على معجم الرواة وأقوال علماء الجرح والعديل فيهم فقط ، ولكن أقترح أن يضاف إليها ما يمكن تسميته بـ « موسوعة الأسانيد » حيث تجمع كل سلاسل الأسانيد من كتب الحديث مجرده من المتون وتوصف كل سلسلة بدرجة صحة الحديث الذي يأتي عن طريقها حسب أقوال علماء الجرح والتعديل في رواتها وفي طرق التحمل بها ويمكن معرفة ذلك من كتب الجرح والتعديل وكتب الشروح . ومعنى ذلك أن تقسم السلاسل إلى الأقسام الآتية :

أ ـــ السلسلة التي إذا جاء الحديث عن طريقها وحدها يكون صحيح السند .

ب ـــ السلسلة التي إذا جاء الحديث عن طريقها وحدها يكون حسن السند .

جـ ـــ السلسلة التي إذا جاء الحديث عن طريقها يكون ضعيف السند مع بيان علة الضعف .

د ـــ السلاسل التي اختلف العلماء فيها وهذه يتم بحثها ثم توضع في أحد الأقسام الثلاثة السابقة .

ـــ وحتى تكون موسوعة الأسانيد هذه

صالحة للحفظ في الحافظ الآلي . تُعطى كل سلسلة رقم (كود Code) بحيث يحتوي هذا الرقم على المعلومات الآتية :ـــ

١ ــ الخمسة أرقام الأولى (مثلا) ترمز إلى الرقم المسلسل للسند الذي عن طريقه يمكن معرفة رسم السند (انظر المثال التوضيحي المرفق)

٢ ــ الرقم السادس والسابع يرمزان إلى من اعتمد هذه السلسة في تخريج أحاديثه كأن يرمز مثلا إلى سلسلة ما بـ (٠١) إذا كان أصحاب الصحاح الستة قد اعتمدوها في تخريج أحاديثهم وهكذا .

٣ ــ الرقم السابع يرمز إلى درجة الصحة لهذا السند .

ــ هذا ويمكن وضع أرقام الأسانيد التي رُوي بها حديث ما في هامش موسوعة المتون تحت كل حديث تحت عنوان تخريج الحديث وهذا يُغني عن كتابة الأسانيد وعلى من يريد البحث أن يستعمل هذه الأرقام في الرجوع إلى موسوعة الأسانيد لمعرفة التفاصيل الكاملة وإذا أخذنا النموذج رقم (٢) الذي أورده الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي ممكن أن يكون تخريج الحديث على الصورة الآتية :ـــ

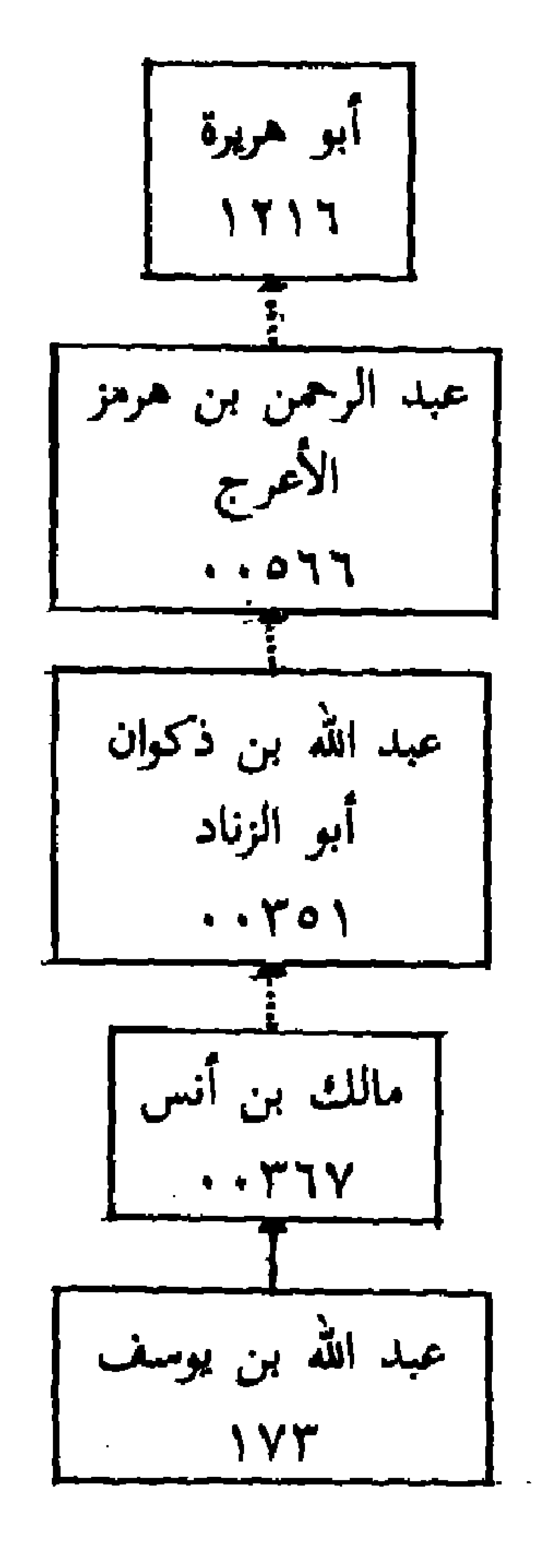
ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ

ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ

تخريجه : رواه (جه) رقم (٣٩٨٩) ــ بإسناد رقم (يكتب رقم السند) .

نموذج مقترح لشكل الاسناد

رقم السند ٠٣٤٥٧ ــ ١٢ ــ ١

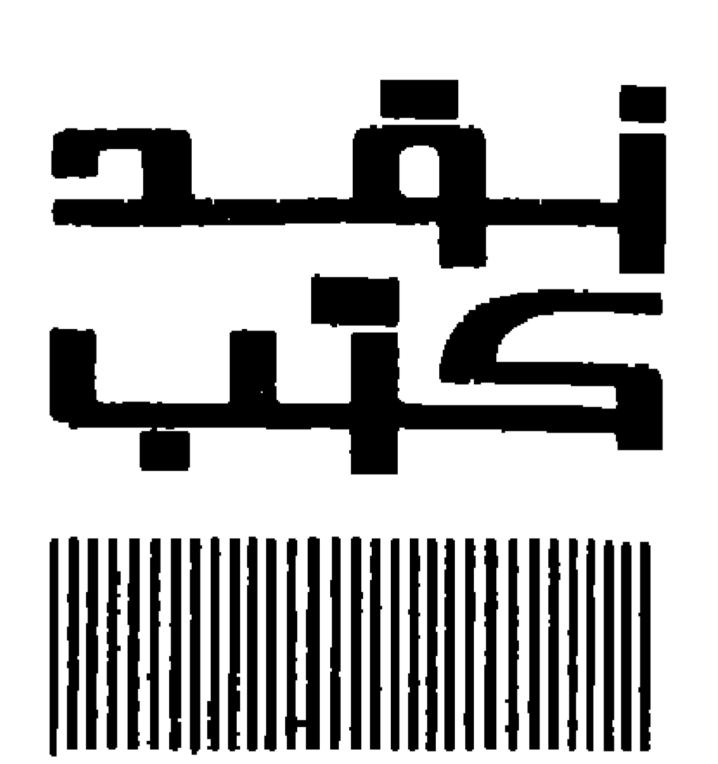


ملحوظة : الرقم المكتوب تحت اسم الراوي هو رقمه المسلسل في موسوعة الرواة

ـــــــ = حدثنا (أو ما يفيد معناها)

ــ ــ ــ = أخبرنا (أو ما يفيد معناها)

...... = عن (أو ما يفيد معناها)



العسكرية العربية الإسلامية

لمحمود شيت خطاب

د . عبدالعظيم الديب

كلية الشريعة — جامعة قطر

محمود شيت خطاب . **العسكرية العربية الإسلامية** . الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، ١٤٠٤ هـ ، ٢٠٠ ص .
[كتاب الأمة — ٣]

اللواء الركن محمود شيت خطاب .
أغرف من أن يعرف . فارس الميادين : ميدان العسكرية ، وميدان العلم ، وميدان اللغة ، وميدان السياسة ، وميدان الإدارة .

وأخص ما يذكر به خلق قويم ، وإخلاص نادر في الدفاع عن قضايا أمتنا .

وجهاد صادق في سبيل إعادة أمجادها ، وبناء مستقبلها .

له نحو ١٢٠ بحثاً وكتاباً . تتلمذت على يديه أجيال وأجيال .

عسكري صنديد ، ومجمعي عتيد .

وهذا الكتاب عن العسكرية العربية الإسلامية ، يتناولها من نواحي :—

— العقيدة العسكرية .

— المعارك التاريخية .

— القادة .

— التراث العسكري .

— اللغة العسكرية .

— الأسلحة القديمة .

يتناول المؤلف في هذا الكتاب القيم هذه الموضوعات ، فيبين لنا :—

غياب العقيدة العسكرية الإسلامية عن الجيوش الإسلامية الحديثة وما أدى إليه . وكيف نكتب المعارك الإسلامية ، ولماذا نعيد كتابتها .

وماذا يعني بقادة الفتح ، وكيف تكتب سيرتهم ، ولماذا نكتبها .

وما هو التراث العسكري العربي الإسلامي ، وما منهج تحقيقه وما أهميته .

وما فائدة وصف الأسلحة القديمة ومعرفتها .

وما فائدة تطهير اللغة العسكرية العربية من المصطلحات الأجنبية الدخيلة واعتماد العربية الفصحى في المصطلحات العسكرية العربية .

وقد استطاع المؤلف أن يجلو هذه الموضوعات بأسلوبه الرائق الشائق الذي يشهد بوضوح الفكرة وحضور الذهن . فمع أن هذه الموضوعات تبدو جافة غير مشوقة إلا أن المؤلف استطاع أن يقدمها في صورة رائعة تشدّ إليها القارىء ، وتهز أوتار قلبه ، وماذاك إلا لصدق العاطفة وتوهج الروح .

ولا نكون مخطئين ، ولا متجاوزين إذا قلنا : إن هذا الكتاب في حقيقته وجوهره عبارة عن منهج وخُطة ليس إلا ، ولا يتبادر إلى الذهن أن هذا تقليل من قيمته ، أو نقص من شأنه ، بل على العكس ، هو إعلاء لقدره ، وشهادة بقيمته ومنزلته .

فليس المنهج إلا حصيلة تجارب غالية ، وليست الخطة إلا ثمرة معرفة ، ونتيجة خبرات نادرة .

ولا يتقدم بالمنهج والخُطة إلا الناصحون المخلصون ، الذين امتلأت قلوبهم بالإيمان بأمجاد أمتهم ، والثقة بمستقبلها .

(أ) : **في الفصل الأول** من فصول الكتاب الستة ، يحدثنا المؤلف عن ضرورة إعادة كتابة معاركنا العسكرية ، معارك الفتح ، ومعارك إعادة الفتح ، ومعارك الدفاع ، وكتابة هذه المعارك « قسم من أقسام العسكرية الإسلامية ، لا يقل عن أقسامها الأخرى ، فهي التطبيق العملي للعقيدة العسكرية الإسلامية على الأرض وفي ميادين القتال » ص ٣١ .

ــ ثم يعرض لتيار هذه المعارك التاريخي ، وما اعتراه من مدّ وجزر ، ويؤكد « أن أهمية إعادة كتابة المعارك العربية الإسلامية ، لا تقتصر على معارك الفتح ، ومعارك استعادة الفتح بل تشمل المعارك الدفاعية الناجحة ، والمعارك الدفاعية الخاسرة ، لكي نعرف عرباً ومسلمين لماذا انتصرنا ، ولماذا اندحرنا ، وكيف يمكن أن ننتصر ، وكيف يمكن أن نتحاشى الاندحار » ص ٣٥ .

ــ ثم يقول : « **إن الماضي هو دعامة الحاضر ، وأمل المستقبل ، فلا ينبغي إهماله أو إلغاؤه ، كما لا ينبغي استنساخه بدون إبراز دروسه المفيدة وعبره النافعة ، فالأمة التي لا تاريخ لها كالشجرة التي لا جذور لها ، تموت غدا ، إن لم تكن قد ماتت اليوم أو بالأمس القريب أو البعيد** » **ص ٣٦ .**

ــ وهذه صرخة في وجوه هؤلاء الذين أولعوا برَكْل تاريخهم وصفعه ، وجَلْده وصَلْبه

عسى الله أن يفتح مغاليق القلوب العمى والآذان الصم .

ـــ ولم ينس أن يعرض للمصادر التي تعتمد في كتابة تاريخ المعارك العسكرية وأشاد بأعمها وأوثقها : تاريخ الطبري ، وتاريخ ابن الاثير ، وفتوح البلدان للبلاذري . وشهد للمؤرخين المسلمين القدماء بما يستحقون من تبجيل صدقهم وأمانتهم ، وعلمهم وإخلاصهم وطهارة قصدهم . ونحن معه في ذلك تماما (**إلا أن لنا تحفظاً على ما يوحي به هذا الكلام سنورده فيما بعد**) .

ـــ ثم أضاف إلى ذلك بيان الأسلوب والمنهج ، وأكد ضرورة الالتزام بالأمانة المطلقة والمحافظة على حقائق التاريخ ، ونعى على هؤلاء الذين يتأثرون بكتابات المستشرقين ثم يزعمون أن هذا الزيف من ابتكارهم ، واهمين أنه شيء يستحق الانتهاب .

ـــ كما يرفض هذا الانحراف الفكري ، الذي يجعل البعض يوازن بين معاركنا الإسلامية والمعارك الغربية الحديثة ، متوهما أنه بهذا يحسن صنعا ، ومع أن هذا ينشأ عن حسن نية ، إلا أنه أثر من آثار الانبهار بالعسكرية الأجنبية ، مما يتبعه الاندحار النفسي والخلل الفكري (ص ٤٨ ، ٤٩) .

ـــ وإذا كان لنا من ملاحظة على هذا الفصل فهي على تلك العبارة : « .... وتصاعدَ مدُّ الفتح الإسلامي على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، (وأوائل) عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ، حتى أصبح الفتح (طوفاناً عارما) ص ٣٢ .

ـــ فالقول بأن الفتح توقف منذ (أوائل) عهد عثمان بن عفان غير دقيق ، بل غير صحيح ، والصواب (أواخر) عهد عثمان .

ـــ ذلك أن عثمان رضي الله عنه وأرضاه تولى الخلافة منذ مطلع سنة ٢٤ هـ (سنة أربع وعشرين من الهجرة) حتى أواخر شهر ذي الحجة من سنة ٣٥ هـ (سنة خمس وثلاثين للهجرة) أي كانت مدة خلافته اثنتي عشرة سنة إلا أياما . وظلت الأمور مستقرة والأمة في نعمة وعافية ، واستمرت معارك استعادة الفتح ـــ حيث انتفضت كثير من المناطق التي سبق فتحها ـــ وانطلقت الفتوحات ، حتى آخر عهد عثمان رضي الله عنه اللهم إذا استثنينا السنة الأخيرة فقط سنة ٣٥ هـ (خمس وثلاثين من الهجرة) .

ويكفي أن نشير إلى بعض ما كان من الفتوح والمعارك في (الثلث الأخير) من خلافة ذي النورين رضي الله عنه .

★ ففي السنة التاسعة من خلافته رضي الله عنه (الثانية والثلاثين للهجرة) فتحت (مرو الروذ) و (الطالقات) و (الجوزجان) ، (وطخارستان) ، وصالحَ الأحنفُ أهلَ (بلخ) انظر الطبري ٤/٣٠٩) .

★ وفي السنة العاشرة من خلافة عثمان (الثالثة والثلاثين للهجرة) غزا معاوية ابن ابي سفيان حصنَ المرأة من أرض الروم

من ناحية (ملطية) ، وغزا عبدُالله ابن سعد بن أبي سرح (إفريقية) الغزوة الثانية ، بعد أن نقض أهلُها العهد .

وغزا الأحنفُ بن قيس (خراسان) حين انتقض أهلها ، ففتح (المَرْوَيْن) : (مَرو الشاهجان) صلحاً ، (ومَرْوالروذ) بعد قتال شديد .

وتبعه عبدالله بن عامر ، فنزل (أبر شهر) ففتحها صلحاً ، في قول الواقدي وفي روايةٍ أن قبرص فتحت في هذه السنة ، (انظر الطبري : ٣١٧/٤) .

* وفي السنة الحادية عشرة من خلافة عثمان الشهيد رضي الله عنه (الرابعة والثلاثين للهجرة) كانت تلك الغزوة الخالدة ، غزوة (ذات الصواري) ، وهي واحدة من كبريات المعارك البحرية في التاريخ ، خاضتها البحرية الإسلامية الناشئة ، فلم يكن للمسلمين قبل عهد عثمان أسطول ، ولا عِلم بالبحر وقتاله . (انظر الطبري : ٣٣٠/٤) .

* وأستاذنا العلامة شيت خطاب نفسه عاد في ص ٦٦ من كتابه ليقول : « كان مدّ الفتح عالياً على عهد أبي بكر الصديق ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، وحتى سنة إحدى وثلاثين الهجرية من عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه » ا . هـ .

وسنة إحدى وثلاثين تعتبر الثامنة ، من سني عهد عثمان رضي الله عنه ، أي المتممة للثلاثين من سني خلافته رضي الله عنه ، حيث كانت اثنتي عشرة سنة إلا أياماً ، كما أشرنا من قبل .

* فلو سلمنا بذلك ، وأهملنا ما ذكرناه آنفا من المعارك والفتوح في (السنة التاسعة والعاشرة والحادية عشرة) لكان القول بتوقف الفتح أو ضعف المعارك وفتور الجهاد منذ (أوائل) عهد عثمان فيه ظلم للخليفة العظيم ذي النورين رضي الله عنه ، وما أكثر ما ظلم وما أكثر ما يظلم الآن ، من الذين يعرفهم ويحذرنا منهم المؤلف الكريم .

كما أن في هذا أيضا ظلم للحقيقة .

* وملاحظة أخرى على نفس العبارة ، قد تبدو شكلية ، ولكن المؤلف يوافقنا — لاشك — على أن لها قيمتها ، وأعني بها وصف الفتح الإسلامي بأنه « أصبح طوفانا عارماً » فهو الأديب الأريب الذي لن يعوزه أن يجد وصفاً أكثر لياقة من هذا الوصف .

* وعبارة أخرى في نفس الصفحة ٣٢ السطر الأخير يقول المؤلف : « ومن سنة مائة الهجرية بدأت معارك الدفاع عن البلاد الإسلامية ، وندرت الفتوح ، واستعادة الفتوح ، لتفرق كلمة العرب والمسلمين وتشتت صفوفهم ، فتوزعت الدولة الواحدة دولا ، على كل دولة منها قائد أو أمير » أ . هـ .

* وهذا أيضا غير صحيح (فيما أعتقد) فلم يتوقف الفتح منذ سنة (المائة الهجرية) ولم يكن نادرا ، ونظرة سريعة إلى سنوات المائة الثانية في الطبري وغيره ، تثبت ذلك .

كما أن القول بأن الدولة الإسلامية تمزقت إلى دويلات أو حتى أخذت في التمزق بعد (سنة المائة) الهجرية ، قول غير صحيح ، فيما نظن ، فمبلغ علمنا أن أول إقليم انسلخ عن الدولة الإسلامية ، واستقل به أميره ، هو الأندلس ، وكان ذلك فعلا سنة ١٣٨ هـ (ثمان وثلاثين ومائة من الهجرة) حيث استقل به عبدالرحمن الداخل .

ولكن فيما عدا ذلك ظلت الدولة الإسلامية كلها وحدة واحدة ، تدين لخليفة واحد (اسما وفعلا) ولم تبدأ حركات الاستقلال والانفصال الحقيقية إلا في القرن الثالث الهجري (هذا باستثناء بعض الجيوب في المغرب مثل ولاية تاهرت) التي أسسها عبدالرحمن ابن رستم بمساعدة الإباضية سنة ١٣٧ هـ (سبع وثلاثين ومائة) وولاية (سلجماسة) التي أسسها بنو مدرار سنة ١٦٧ هـ (سبع وستين ومائة) ثم كان ما هو أخطر من ذلك ، قيام الدولة الإدريسية سنة ١٧٢ هـ (اسنتين وسبعين ومائة) ثم دولة الأغالبة في سنة ١٨٤ هـ (أربع وثمانين ومائة) .

وفيما عدا المغرب والأندلس ، ظل للخلافة المركزية سلطانها وهيبتها طوال القرن الثاني وشطرا من القرن الثالث .

* وفي ص ٣٦ وما بعدها تحت عنوان (المصادر) ذكر الإمامَ أبا جعفر بن جرير الطبري فأثنى عليه ، وأورد ثناءَ العلماء عليه وتعظيمَهم له ، ذاكراً ما كان يتحلى به من الورع والصدق ، والتعبد بكتابة العلم .

ثم ذكر ابنَ الأثير (صاحبَ الكامل في التاريخ) فأثنى عليه بمثل ما أثنى على الإمام الطبري ، ثم قال : « تلك هي بعض مزايا الطبري وابن الأثير ، **وأمثالهما من المؤرخين المعتمدين يحرصون على تدوين الحقائق التاريخية ، كما حدثت بصدق وأمانة ، لأنهم يخافون الله ، فلا يفترون الكذب ، ولأنهم علماء بحق لا يلوّنون علمهم بالكذب والافتراء** » .

ثم قال : « وقد كانت الرقابة النقدية على مختلف رواة الأخبار صارمة جداً في العصور الغابرة والرواة الذين ينحرفون عن الصدق يسجل عليهم انحرافهم بلا رحمة ولا هوادة .. ثم قال : « والمصادر التاريخية المعتمدة لإعادة كتابة معارك الفتح ، ومعارك استعادة الفتح ، والمعارك الدفاعية ، هي : تاريخ الطبري ، وتاريخ ابن الأثير ، وتاريخ فتوح البلدان للبلاذري » .

ونحن مع المؤلف في كل ما قال عن هؤلاء الأئمة ، فمن يماري في منزلة الطبري ، أو ابن الأثير أو البلاذري ؟؟ ومن يشك في صدقهم ، وعلمهم ، ونزاهتهم ، وورعهم ؟.

* **ولكن هذا الكلام (بهذه الصورة) قد يوحي ، بل هو بالقطع يوحي بأن كل ما في هذه الكتب مقطوع به ، موثوق بصحته ، متفق على صدقه** ، إلا ما يكون « من الوهم والخطأ الضئيل الذي لا يخلو

منه بشر » (نفس تحفظ المؤلف ص ٣٨) .

فبرغم هذا التحفظ لا نسلّم بهذا الكلام ، على هذا الإطلاق ، فليس الأمر أمر وهم أو خطأ فقط ، ولكنه أكبر من ذلك . (إن الأمر أمر منهج) ، ولابد من بيان المنهج الذي سار عليه هؤلاء الأئمة في تواريخهم .

* وها هو (إمام المؤرخين) كما أطلق عليه ، لم يدّع الصحة المطلقة ، والصدق المطلق لكتابه ، بل أعلن عن منهجه في المقدمة ، وبين أنه لم ينقد الأخبار التي دوّنها ، ولم يمحص الروايات التي أثبتها ، وقال : إنه لم ينقب لك عن رجالها وسندها بل أعلن أنه قد يروي لك ، ما يستبشع ، أو يستقبح ، أو لا يقبل ، وحذرنا من ذلك ، وخرج من عهدته ، قائلا : « فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضيين مما يستنكره قارئه ، أو يستشنعه سامعه ، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ، ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا ، وإنما أُتي من قِبل بعض ناقليه إلينا ، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدي إلينا » : (الطبري : ٨/١) .

* فكان ينبغي التنبيه إلى ذلك ، والا فسيأخذ القاريء كلّ مافي هذه المصادر (المعتمدة) على أنه الصدق ، ثم يراه متناقضاً يضرب بعضه بعضا . فماذا يصنع ؟ وكيف يكون تقديره لهؤلاء الأئمة ، اذا لم يُحط بمنهجهم ، ويعلم ان عليه هو (الآن) دراسة وتمحيص الروايات ، وأنه كان من مبادئهم ، وشعاراتهم (من أسند لك فقد حمّلك) .

وفي ص ٤١ س ٨ يقول :

* (ومعيد كتابة المعارك مسئول (فقط) عن تصنيف المعلومات الواردة عنها وتبويبها ، واستنتاج الدروس المستنبطة منها .. » الخ .

ولفت نظري (التفقيط) بكلمة (فقط) ، فكأنّ نقد الروايات ، غير وارد ، أو غير جائز ، أو ليس حقا لمعيد كتابة التاريخ !! اللهم إلا إذا كان (التصنيف والتبويب) يشمل النقد ، وبيان صحيح الروايات من سقيمها ، وصادقها من كذبها والترجيح بينها عند تعارضها ، واختلافها .

فأعتقد أن هذا من صميم عمل المؤرخ وأوجب واجباته الآن .

ولعل هذه العبارة تؤيد حقّنا ، وتبين عن عذرِنا ، في الإطالة عن قيمة الروايات ومنهج الطبري وأضرابه من المؤرخين القدماء .

(ب) : **وفي الفصل الثاني** يبدأ بالحديث بأسى عن غياب العقيدة العسكرية الإسلامية غياباً تاماً عن القوات المسلحة العربية والإسلامية ، في جميع أرجاء البلاد العربية والدول الإسلامية حتى صارت مجهولة جهلاً كاملاً في المدارس والمعاهد والكليات العسكرية العربية والإسلامية » ص ٥١ .

ومن واقع خبرته بالجيوش العربية والإسلامية ، ومعاهدها العسكرية وأكاديمياتها الحربية ، يأسف أنّ بعضاً منها يطبق العقيدة العسكرية الغربية ، ويتوزع هذا البعض بين (الأذرع) الغربية فجزء في القبضة الأمريكية وجزء في القبضة الانجليزية ، وجزء في القبضة الفرنسية .

وبعض آخر يطبق العقيدة العسكرية الشرقية ، وهي الدول التي ارتبطت بالمعسكر الشرقي ، بتوريد السلاح ، وتدريب الضباط والفنيين ، واستقدام الخبراء الشرقيين .

وبعض ثالث لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، بل هو مذبذب بين الشرق والغرب يرتمي في أحضان هؤلاء حيناً ، وفي أحضان أولئك حينا ، ويسخر منهم المؤلف في أسى ، ويسمى عقيدتهم (العقيدة الغُرابية) نسبة إلى الغراب الذي نسى مشيته لما تركها وأراد أن يقلد العصفورة ، فما عرف أن يثقَف مِشيتها ولا استطاع أن يعود إلى مشيته .

* وعرض بعد ذلك لأثر العقيدة العسكرية الإسلامية وأهميته وبيّن في إيجاز (سمات العقيدة العسكرية الإسلامية) ثم عرض للمصادر التي ينبغي الاعتماد عليها عند كتابة العقيدة العسكرية الإسلامية ، وهذه المصادر هي : القرآن الكريم أول المصادر وأهمها ، والسنة النبوية المطهرة ، والفقه الإسلامي ، والمصادر التاريخية المعتمدة ، والمصادر الجغرافية القديمة .

« والذي نتوخاه من دراسة المصادر المعتمدة كافة هو كتابة العقيدة العسكرية الإسلامية بأسلوب سهل مبسط بعيد عن التعقيد ، مع إدخال المصطلحات العسكرية الحديثة ، بعد تثبيت المصطلحات الفقهية القديمة » ص ٦٢ .

ثم يختم هذا الفصل بقوله : « والعود الأحمد إلى هذه العقيدة ، هو طريق النصر والعزة والمجد ، وإلا فكيف ننتصر بدونها » ٦٢ .

* كنت أتمنى أن يوضح المؤلف الفاضل مفهوم العقيدة العسكرية الإسلامية وماذا يعني به ، فمازال مصطلح (عقيدة عسكرية) غامضا غير شائع .

فقد بدأ حديثه في الفصل الثاني (العقيدة العسكرية الإسلامية) عن غياب هذه العقيدة ، دون أن يبين لنا ماذا يعني بها ، ولعل عذره في ذلك أنه يراها أوضح من أن توضح .

ومن أجل هذا كان كل ما كتبه بشأنها تعريف مجمل في المقدمة « بأنها العقيدة التي ورد تفاصيلها في القرآن الكريم والسنة النبوية والفقه الإسلامي ، مبادىء طبقها المسلمون الأولون على عهد الرسول القائد عليه الصلاة والسلام ، وبعد التحاقه بالرفيق الأعلى ، فأحرزوا بتطبيقها الانتصارات المتوالية .. فلما تخلى المسلمون عن تطبيق هذه العقيدة العسكرية الإسلامية ، تخلى عنهم النصر » ص ٢٢ .

كما يفهم من إشارات سريعة في حديثه عن غياب العقيدة العسكرية الإسلامية في ص ٥٢ أنها مبادىء وأحكام الجهاد التي يعرفها قسم من الفقهاء .

ولكن كل هذا لم يغن الغَناء المطلوب في توضيح العقيدة العسكرية الإسلامية فمفهومها أوسع من ذلك .

★ وأيضا كان الأولى بهذا الفصل أن يتبادل المكان مع الفصل الأول ، أي تأتي العقيدة في الترتيب أولاً ، وإعادة كتابة المعارك ثانياً ، وهذا في نظرنا هو الترتيب الطبيعي فالعقيدة أولاً ، ثم المعارك ثانياً . والمؤلف قد جرى على هذا الترتيب (الذي نرجوه) في المقدمة عند عرضه لموضوعات الكتاب ، فجعل العقيدة العسكرية الإسلامية أولاً .

(ج) : **وفي الفصل الثالث** ينادي المؤلف ــ نفع الله به ــ بكتابة القادة العسكريين وبدأ في تقسيمهم إلى طبقات على غرار كتب الطبقات المعروفة ، التي أرّخت لحياة المفسرين ، والقراء والمحدثين ، والفقهاء ، والشعراء ، والأطباء ، ويبدي عجبه وأسفه أنه للآن لم تتم الترجمة للقادة الذين أبلَوْا هذا البلاءِ ، وأبْلوا كلَّ هذا الجد .

وهو يلفت النظر إلى هذا التأريخ ، لتشتت المعلومات في أنواع مختلفة من المصادر « فمصادر التاريخ تذكر معاركهم ، وأعمالهم الإدارية ، ولاةً وقادة وكتب الحديث تذكر عدد الأحاديث التي رووْها ، وأسماء الرواة الذين أخذوا عنهم ومبلغ الثقة بهم ، وكتب الأدب تروى مُلَحَهُمْ الأدبية وأقوالهم السائرة ، وخُطبَهم وأحاديثهم البليغة وشعرَهم ونثرهم ، وما قيل فيهم من الشعر في المدح أو الهجاء وكتب الأنساب تتحدث عن أنسابهم ، وعن أعقابهم وذريتهم وأزواجهم ، وكتب الفروسية تروى نُتفا من فروسيتهم » أ . هـ ص ٦٩ .

وهو يرى أن ندرس حياة القادة من جوانبها المختلفة ، وليست العسكرية فحسب فهم ولاة ، وآباء وأزواج ، وبشر يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق ، فلا يهمل جانب من هذه الجوانب حتى يرى المطلع على تاريخهم « أي نوع من البَشر كانوا في حياتهم » .

وعلى كاتب تاريخ القادة « أن يكون خبيراً بالكتب والمكتبات ، مغرماً بالقراءة والتتبع يلتقط كلَّ كلمة أو جملة تفيده ، في دراسته وتأريخه ، ولكي يبين قصة حياة قائد من القادة عليه أن يدرس عشرات المصادر المعتمدة ، بل مئات المصادر ، وكل جهد ووقت ومال يُنفق من أجل تحقيق هذا الهدف الحيوي يهون » ا . هـ من ص ٦٩ ، ٧٠ .

ويرى مؤلفنا العظيم ، **أن أيَّ تهاون في هذا المجال ، وأي تأخر أو تلكؤ في كتابة تاريخ القادة العسكريين ، هو استمرار للعقوق ، والجحود الذي وقعنا فيه ، ثم عمقه وغذاه المستعمرون ، الذين سيطروا على مناهج التعليم عندنا ، فطمسوا أسماء**

القادة الغر الميامين من أسلافنا ، وأبرزوا قادة الغرب ، فأصبح أبناؤنا يعرفون عن نابليون (مثلا) كل شيء ويجهلون عن خالد بن الوليد كل شيء » .

ثم يقول : « وكانت الجهود الاستعمارية في المؤسسات التعليمية العسكرية العربية الإسلامية ، أدهى وأمرّ ، وأشد إمعانا في التخريب .. فقد كان يدرس في مادة تاريخ الحرب سِيَر قادة الاستعمار الأجنبي .. فكان يدرس في الكلية العسكرية الملكية في العراق للطلاب الذين يصبحون ضباطا في الجيش العراقي ـــ معارك استعمار العراق في الحملة البريطانية أثناء الحرب العالمية الأولى ، بأسلوب يبهر الطلاب بمزايا القادة البريطانيين .. فيتخرج الضابط العراقي العربي المسلم محطم المعنويات مشلولَ الإرادة مبهوراً بعقيدة العسكرية التي تحتل بلاده ، وبالعسكريين الذين اغتصبوها ، **يؤمن بأن الأجنبي متفوق عليه عسكرياً وفكرياً .. فليس له إلا أن يستخذى للمستعمر ويستجدي رحمته وعطفه ويستسلم له ، وهنا بيت القصيد** » ا هـ ص ٧٢ ، ٧٣ .

فلعل في كتابة سيرة القادة العسكريين لأمتنا تطهيراً « لعقول الذين بهروا بالقادة الأجانب ، ولقلوبهم من أدرانها التي علقت بها » .

ولا تقتصر دعوة أستاذنا على كتابة سير المشاهير من القادة ، فقد « **اكتشف أن قسماً من القادة المغمورين ، فتحوا بلاداً أوسع من العراق ومصر مساحةً ، وأكثر منهما سكاناً .. وأن بعثَ القادة المغمورين أهم بكثير من كتابة سير القادة المشهورين لأن المغمورين اكتشاف ، والمشهورين اقتباس » ص ٧٥ .**

وهناك من المؤلفين المحدَثين من يكتب عن قادتنا العظام ، وهو يضع نصب عينيه مشاهيرَ قادة الغرب ، ويروح يزن أعمال قادتنا بأعمال هؤلاء ، ويقيسها بهم ، ويباهي بقادتنا ويفاخر بهم ، لأنهم وازَوْا قادةَ الغرب وساوَوْهم . فينعَى المؤلف على هؤلاء ، ويرد عملَهم عليهم قائلا : « **وإسباغ سمات ومزايا القادة الأجانب عليهم (قادتنا) خطأ فاحش ، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على إعجابنا الشديد إلى حد الانبهار بالقادة الأجانب ، كأثر من آثار الاستعمار الفكري المستحوذ على عقول الذين يقعون في الخطأ الشنيع ، .. ونحن إذا شبهنا قادتنا بالقادة الأجانب كما فعل قسم من المؤلفين ، نكون قد قللنا من أقدارهم ومنزلتهم وأسأنا إليهم من حيث أردنا الإحسان** » ا . هـ ص ٧٦ .

« إن العرب والمسلمين ، يتمنَّوْن على الله أن يكتب تاريخَ قادتهم بشكل يدعو إلى الفخر ، والاعتزاز ، ولن يكون ذلك بتغريبهم أو تشريقهم ، فما كانوا يتقبلون هذا التشريق ، أو التغريب ويرفضون إلا أن يبقوا كما كانوا عرباً مسلمين » ص ٧٩ .

بهذا التوجيه الهادي الآمل يختم المؤلف هذا الفصل .

* وإذا كان لنا من ملاحظات على هذا الفصل ، فذلك على العبارة التالية :

جاء في ص ٦٦ س ١٦ قوله : « وأكثر قادة الفتح من الصحابة ، وأقلهم من التابعين ، وجميعهم من العرب المسلمين عدا طارق بن زياد فاتح الأندلس الذي كان من البربر المسلمين » .

وأعتقد أن هذا الجزم بأن « جميع القواد من العرب » غير مسلّم ، فقد كان فيهم من الموالي غير طارق بن زياد ، مثل موسى بن نصير ، فأبوه (نصير) من سبايا (عين التمر) سباه خالد بن الوليد في هذه المعركة ، وكذلك طبعاً كل أبناء موسى بن نصير فقد كانوا قادة أيضاً .

ومعلوم أن عروبة نصير والد موسى فيها كلام ، فقد أورد صاحب (أخبار مجموعة) أنه من « علوج » أصابهم خالد بن الوليد في عين التمر ، فادّعوا أنهم رهائن ، وأنهم من بكر بن وائل » (انظر هامش الأعلام : ٣٣١/٧) وربما كان هذا هو الأقرب للصواب ، فقد كان معه في نفس السير (سيرين) والد التابعي الجليل محمد ابن سيرين ، وليس هناك شك في أنه من الموالي ، ثم لو تتبعنا أسماء العرب ما وجدنا اسمَ (نصير) من الأسماء المتداولة بينهم .

ومن الموالي أيضا (دينار) أبو المهاجر ، الذي استعمله مسلمة بن مخلّد على إفريقية بعد عقبة بن نافع ، فدخلها سنة ٥٥ هـ (خمس وخمسين) وكان أول أمير للمسلمين تطأ خيله المغرب الأوسط . وهو من موالي بني مخزوم .

وهذا ما يحضرني الآن ، بادي الرأي ، ولا أشك أن المؤلف الجليل بهؤلاء القادة أخبر ، وأعلم . ولكني رأيت الخائضين يخوضون ، في تاريخ أمتنا ، ويزعمون أن العرب كانوا يتعصبون ضد الموالي ، ويستأثرون دونهم بالرئاسة والقيادة ، ويجعلونهم مواطنين من الدرجة الثالثة ، وأصبحت هذه مُسلَّمة من المسلَّمات وبدَهِيّة من البدَهِيَّات ينطلق منها الباحثون ، ويفسرون في ضوئها الأحداث والمواقف .

ثم إن هذا النص على « أن جميع القواد من العرب » لا داعي له ، في هذا المجال ، فليس من القضية في شيء ، ويقينا ليس من العسكرية الإسلامية » ان يكون القادة من العرب ، بل العبرة ، والقياس ، الذي يدور عليه الأمر ، هو الكفاءة ، والتقوى والصلاح ، كما أشار أستاذنا المؤلف في مقام آخر .

***

(د) : **وفي الفصل الرابع** تجلت صورة المؤلف (المجمعي) فهو هنا عضو مجمع اللغة العربية العتيد ، الذي يعرف قيمة التراث ، ومفهومه ، وأين هو ، ووسائل تحقيقه ، وحمايته ، ومع ذلك لم ينس هدفه شأن العسكري الناجح ، الذي يحسن تحديد الهدف ، ولا يجعله يفلت منه تحت

أي ظرف . ومن هنا ظلت عين مؤلفنا العظيم على (التراث العسكري) بدءاً من حديثه عن حظ التراث العسكري العربي الإسلامي الذي بقى عاثراً ، فلم يُحقّق حتى اليوم غيرُ عدد محدود من التراث العسكري العربي الإسلامي العريق » ص ٨٢ .

وهذا « التراث العسكري العربي الإسلامي جزء من الحضارة العربية الإسلامية وهذه جزء من الحضارة العالمية » ص ٨٣ .

وإحياء التراث العسكري العربي الإسلامي وتحقيقه ونشره ، ليس ترفا ، ولا نافلة بل نحن في « حاجة ماسة إليه ، لأنه يعين على إعادة كتابة المعارك الإسلامية بشكل واضح وأسلوب حديث ، ويُعين على تفهم سير القتال ، في المعركة ، وطريقة توزيع قوات الجانبين في تشكيلات تعبوية ، وطريقة عمل كل تشكيل قتالي في المعركة كما يعين على شرح الأسلحة التي استخدمها الجانبان في المعركة ، ومزايا تلك الأسلحة وأسلوب عملها في القتال » ص ٨٢ .

ومع كثرة ما ضاع من تراثنا العسكري ، كما يظهر من الاطلاع على كتاب الفهرست لابن النديم ، فان « ما وصل الينا من المخطوطات العربية يدل على أن العرب المسلمين بلغوا شأوا بعيداً في العلوم والفنون العسكرية ، وأنهم لم يقتصروا على علوم الدين والفلسفة والعلوم العقلية والنقلية والتاريخ والأدب ، بل كان لهم في العلوم العسكرية باع طويل وقدم راسخة » ص ٨٤ .

ثم أخذ في بيان منهج التحقيق (وهو منهج عام لجميع العلوم) من جمع النصوص وفحصها وبيان قيمتها العلمية ، ثم ترتيبها ، ثم تحقيق عنوان الكتاب واسم المؤلف ، وتحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه ، وتحقيق متن الكتاب حتى يظهر بقدر الامكان مقاربا لنص المؤلف . ثم يبين واجب المحقق في خدمة النص بالتعريف والتقديم والتعليق والفهرسة واصفا كل ذلك في دقة العالم ، وحزم القائد .

— ومما يستحق الالتفات إليه والتنويه به ، ما ذكره عن (خصوصية تحقيق التراث العسكري) وما يتميز به عن تحقيق التراث في العلوم والفنون الأخرى « في التفاصيل العامة التي فرضتها على التراث العسكري طبيعته العسكرية في المصطلحات العسكرية والمصطلحات الفقهية ، والمصطلحات التعبوية ومصطلحات الأسلحة المختلفة بما فيها الأسلحة غير المعروفة أو الشائعة في هذه الأيام » ص ٩٤ .

— ومن هنا أشار إلى نماذج المراجع والمعاجم التي تفيد في هذه المصطلحات والتي ينبغي أن يستعين بها المحقق .

— « ويرى » أن الجهات العسكرية المسئولة في الدول العربية قادرة على إخراج التراث العربي الإسلامي إلى النور بالتحقيق والنشر ، بالتعاون مع العلماء الأعلام في الأقطار العربية من جهة ، وبالتعاون مع

الضباط المثقفين في جيوشها من جهة أخرى » ص ٩٧ .

* وإذا كان لنا من ملاحظة على هذا الفصل ، فهو أننا نعتقد أن إسناد تحقيق التراث العسكري إلى طلاب كليات الأركان والقيادة كجزء من دراستهم العملية العسكرية ، باعتبارها رسائل الطلاب التي تقدم إلى الكليات في نهاية سني الدراسة » . أعتقد أن هذا لا يمكن أن يطيقَه هؤلاء ، ولا هم يُحسنونه إذا أرادوا أن يقوموا به ، فمهما كانت خبرتهم في مجالات العلوم العسكرية ومهما كانت لهم قَدَم في فنون القيادة والحرب ، فإن هذا شيء ، والتعامل مع التراث شيء آخر ، فهؤلاء دراستهم كلها أجنبية ، وحظهم من العربية ضئيل ومن الفصحى القديمة أكثر ضآلة . وأخشى أن يصير عملهم هذا مسخا للتراث .. وتشويها له ، مثلما نراه في عمل أدعياء المحققين .

فأنا بيقين مع المؤلف في قدرة بعض « الضباط المتقاعدين المعروفين بالثقافة والعلم والقدرة على التحقيق » ص ٩٨ ، ولكن لست معه في « إمكان الطلاب في الكليات والجامعات العسكرية أن ينهضوا بمهمة تحقيق التراث العربي الإسلامي بكفاية واقتدار » ص ٩٩ اللهم إلا بعد أجيال حين تُصبح اللغة العسكرية هي اللغة الفصحى ، التي تشيع في الجيش ، ويتشربها الجنود والضباط حتى الأعماق ، وينشئوا في ظلالها وتصبح لسانهم المعبر ، ووعاء فكرهم ، وعيبة مشاعرهم وعواطفهم .

عندها يمكن أن نقول : نعم . ولعل المؤلف على ذكر من أن كثيراً ، أو بعضاً من الدول العربية لم يجد في جيشه ضابطاً يصلح لتمثيله في لجنة توحيد المصطلحات العسكرية ، وفوضوا المؤلفَ ، فصار وحده ممثلا لعدة جيوش !! والله المستعان .

(هـ) : **الفصل الخامس** : في هذا الفصل يعطي لمحةً عن اللغة الفصحى في المجال العسكري ، وما أصابها من مد وجزر ، حتى انتهى الأمر بأن أصبحت اللغة العسكرية « ملوثة بالمصطلحات العسكرية الأجنبية بتأثير الدول غير العربية التي غزت البلاد العربية في القرون القريبة والبعيدة » ص ١٠٥

والمؤلف كالعهد به منصف دائماً ، فهو يذكر للجيوش العربية أنها تنادت بالعودة إلى العربية الفصحى ، « وتصاعدت هذه المحاولات بعد رحيل الاستعمار عنها ، بل إن بعضها بدأ هذه المحاولات قبل رحيل الاستعمار مثل سورية والعراق » ص ١٠٦

ويرى أن بقاء طائفة من المصطلحات العسكرية (الأجنبية) أثر من آثار الاستعمار الفكري البغيض لأنه يذكّر دائما باستعمار تلك الدول ، وخضوعها للدول الأجنبية ، ويقر لها بالتفوق ، وكلُّ ذلك يؤثر أسوأ الأثر في معنويات الجيوش العربية « ولا نصر لجيش مزعزع المعنويات » .

ولكن :

ولكن تعريب اللغة العسكرية ، والعودة بها إلى العربية الفصحى لا يكفي فقد تعود الجيوش العربية وعددها الآن أكثر من عشرين جيشا ، إلى اللغة العسكرية الفصحى ، ولكنها تظل مختلفة فيما بينها ، بل تتناقض فيما بينها وهذا فيه من الخطورة ما فيه .

ولذا لابد من توحيد المصطلحات العسكرية .

ـ وحينما يتحدث المؤلف عن ضرورة توحيد المصطلحات العسكرية ، قد يتبادر إلى الذهن أن ذلك أمر محدود ، وربما انصرف ذهن البعض إلى الرتب والنياشين ، ووقف عندها ، ولكن الذي يعنيه المؤلف أكبر من ذلك بكثير ، فاللغة العسكرية التي يدعو إلى توحيدها تشمل أسماء الوحدات ، وأنواع الأسلحة الخفيفة وأنواع المدافع ، وتشمل مصطلحات الرمي الخاصة بالأسلحة وأنواع ذخيرتها ، كما تشمل مصطلحات صنوف الجيش : كالمشاة والخيالة والدروع والمدفعية والهندسة والإشارة والقوة الجوية ، والقوة النهرية ، والقوة البحرية .. الخ

ولعل أبلغ دليل على سعة هذه اللغة العربية العسكرية ، وأنها ثروة هائلة من المفردات ، وليست مجرد بضع مئات من المصطلحات ، الدليل على ذلك أن « معجم المصطلحات الموحد (انجليزي ـ عربي) وحده يضم بين دفتيه (٨٠٫٠٠٠) ثمانين ألف مصطلح عسكري ، « ص ١٢٧ ولعل المثل الذي ضربه المؤلف بالمصطلحات العسكرية التي تخص قطعة سلاح خفيف واحدة (الغدارة ـ الرشاش) يكفي لذلك ففي هذه القطعة وحدها ثماني مصطلحات حول استعمالها فقط ، هذا غير مصطلحات الأعطال والإصلاح والاستبدال ، ونحوها .

محاولات توحيد اللغة العسكرية :

وفي إنصاف كامل واستيعاب وافٍ يستعرض المؤلف المحاولاتِ المتعددةَ التي قامت بها الجيوش العربية ، نحو ترجمة المصطلحات العسكرية وما أثمرته من معاجم عسكرية متعددة ، نعجب لإحاطة المؤلف بدقائقها ، وخبرته بها خبرة الناقد البصير .

وقد بذلت محاولات عديدة لتوحيد المصطلحات العسكرية ، ولكنها باءت بالفشل إلى أن تقدم المؤلف ببحث عنوانه (أهمية توحيد المصطلحات العسكرية العربية) ألقاه في مؤتمر مجمع اللغة العربية المصري والمجمع العلمي العراقي الذي عُقد في بغداد سنة خمس وثمانين وثلثمائة وألف الهجرية ٢٠/١١/١٩٦٠ م ـ ٣٠/١١/١٩٦٠ م وعلى أثره صدر قرار من المؤتمر بتشكيل لجنة من المختصين تحت إشراف جامعة الدول العربية والقيادة العربية الموحدة لتوحيد المصطلحات العسكرية على أن يعاونها بعضُ اللغويين » ص ١١٩ .

وقد كان المؤلف ــ نفع الله به ــ وراء نجاح هذا المشروع ، ووضْع هذا القرار موضع التنفيذ ، حيث كان رئيسَ اللجنة ، وممثلا لمجمع اللغة العربية المصري ، وفي نفس الوقت كان في المرحلة الأولى من عمل اللجنة ممثلا لعدة دول عربية اعتذرت عن إيفاد ممثليها في اللجنة فجعلته وكيلا مفوضا عنها ، أما في المرحلة الثانية فقد كان ممثلا لجميع الدول العربية عدا مصر والعراق وسورية ولبنان .

وقد استمر هذا العمل خمس سنوات كاملة ، بدون انقطاع ، حتى كان العمل يستمر أيام الإجازات والأعياد .

وكان المؤلف هو الذي وراء كل ذلك ، بصبره ومثابرته ، وحسن تأتّيه للأمور ثم لمنزلته في نفوس الجميع ، ثم من قبل ذلك ومن بعده لإخلاصه ، ولتوفيق الله له وللمخلصين .

وقد أثمر هذا العملُ الرائع العظيم أربعةَ معاجم عسكرية ، يحوي الواحد منها نحو ثمانين ألف مصطلح .

وأهمية هذا المعجم الموحَّد لا تقتصر على المثقفين العرب وحدهم ، بل تتعداها إلى الكتب العسكرية العربية الفنية ، فالكتاب العسكري العربي المطبوع في قطر عربي من الأقطار العربية يستعمل في جيش ذلك القطر وحده ، .. والكليات والمعاهد والمدارس العسكرية في قطر عربي تخرج ضابطا وضابط صف لذلك القطر وحده .. والقائد العسكري الذي يُصدر أوامر عسكرية في الميدان ، يصعب على العسكريين الذين ينتسبون إلى غير قطره فهمها ، ويصعب عليهم تنفيذها .

إن توحيد المصطلحات العسكرية والالتزام بتطبيق المعجم العسكري الموحَّد ، عاملان رئيسان لوضع التعاون العسكري العربي في السلم والحرب موضع التنفيذ .. وهذا التعاون أصبح الآن قضية حياة أو موت بالنسبة للعرب » ص ١٣٢ .

« ولتذكر جامعة الدول العربية أن توحيد المصطلحات العسكرية العربية وإخراج المعجم العسكري الموحَّد ، هو أول وأبرز عمل علمي أنجزته الجامعة العربية في تاريخها ، وهو إنجاز وحدوي لا غبار عليه تفخر به الجامعة وتعتدّ به » ص ١٣٧ .

ــ ونسأل الله أن يحقق أمل المؤلف الذي هو أمل الأمة كلها في توحيد المصطلحات العسكرية والالتزام بها نصاً وروحاً في جميع الجيوش العربية .

وإذا كان لنا من ملاحظة على هذا الفصل ، فهو تلك النغمة التي لم تخطئها أذني ، فعند الحديث عن اللغات الأجنبية ، وكيف تسربت إلى الجيوش العربية الإسلامية كانت هناك بعض العبارات ، وبعض الألفاظ تشي ، أو توحي بشيء من الإساءة للدولة العثمانية العظيمة .

وأبادر فأؤكد أنني لا أتحدث عن هجوم أو إساءة صريحة ، بل ولا ضمنية لدولة

الخلافة ، ولكن المؤلف خير من يعلم أن للألفاظ أرواحاً وأنفاساً بل وظلالاً وألواناً .

ولا أشك في أنه يوافقني في أن بعض عباراته تلقي ظلالاً قاتمة ، وألواناً كالحة على دولة الخلافة . ولا داعي لأن نضرب الأمثلة ببعض هذه العبارات ، وهي على أية حال واردة في ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ بين ثنايا الكلام .

(و) : الفصل السادس :

في هذا الفصل يتحدث المؤلف عن الأسلحة القديمة ، وصفها ، وطريقة استخدامها ، وتطورها ، وكيف كانت مرونة المسلمين في اقتباس الأسلحة وطرق استعمالها ودراسة هذه الأسلحة ، تؤدي إلى معرفة سبب من أسباب انتصار المسلمين في معاركهم ثم إن معرفة هذه الأسلحة ، ووصفها ، وكيفية استخدامها يُعين على فهم المواقع والمعارك ، ومعرفة وصفها ، وكيف دارت ، فيساعد على طريقة كتابتها .

بل إن دراسة هذه الأسلحة يُظهر قيمة السلاح في كسب المعركة ، وأن الأيدي المتوضئة التي استخدمته يرجع إليها الفضل الأول في الانتصار .

والمؤلف بهذا العرض يُبين لنا قيمةَ التدريب على السلاح ، وأثر ثقة المقاتل في سلاحه ، وكيف أمر الإسلام بالتدريب ، وحثَّ عليه ، حتى كان من الأئمة من يحافظون على تدريبهم على السلاح ، وتجديد العهد به مع بلوغهم سن الشيخوخة مثل الإمام أحمد بن حنبل ، عملا بحديث الرسول ﷺ « من » تعلم الرمي ، ونسيه فليس منا » .

ثم عرض المؤلف بالوصف التحليلي والرسوم التوضيحية لمجموعتين من الأسلحة الفردية والأسلحة الجماعية .

ويقدم المؤلف تفسيراً لطيفاً لسكوت المؤرخين القدامى عن وصف الأسلحة وخواصها وهو : « معرفتهم الكاملة لخواصها ، وتشغيلها ، لأنها كانت معروفة يومئذ » وهذا تفسير ذكي أعتقد أنه أصاب عين الحقيقة .

ـــ ومما يستحق التنويه والإشادة به في الكتاب كله بصفة عامة الدقة اللغوية والسلامة النحوية ، في زمان عزَّ، أن يوجد فيه مثل هذا النقاء ، وهذه السلامة وإخال المؤلف لا يرضى عن أن نذكر له ذلك ، أو نشكره له ، فهو أكبر من أن يحسب له هذه الأوليات ، ولكننا نضربها مثلا لمن يكتبون عساهم يعون ويُدركون .

ـــ وقد كان المؤلف دقيقاً في ضبط بعض الألفاظ ، التي قد يُشكل نطقها ، أو يؤدي إلى غير المقصود من المعنى ، ومن أطرف ذلك وأدقه ضبطه كلمة (الموحِّد) بكسر الحاء على كثرة تكرارها ، في الحديث عن (المعجم الموحِّد للمصطلحات العسكرية) فلم يمل من ضبطها ، وكأنه يريد أن يقول : إن هذا المعجم أداة التوحيد للغة العسكرية وللجيوش العربية ، مع أن المتبادر إلى الذهن أنها (الموحد) بالفتح .

وقد جاءت الأخطاء المطبعية قليلة جداً لا تبلغ أصابع اليد عداً **إلا أن إحداها تستحق المراجعة** : وهي ما جاء في ص ١٢٠ س ١٤ حيث جاء على لسان المؤلف قوله (**فذهلت**) **مع ضبط الذال بالضم** ، وأظن أن هذا خطأ مطبعي ، والصواب (فذهلت بفتح الذال وكسر الهاء .

وهناك خطأ أيضا في ص ٦٦ س ١٤ ، حيث يقول : « ثم أصبح الفتح الإسلامي فتحاً جديداً واستعادةً للفتح من سنة إحدى وثلاثين الهجرية إلى سنة مائة الهجرية ، وذلك بعد عودة الوحدة إلى صفوف المسلمين » وواضح أن هنالك خللا في العبارة ، فلم تكن سنة إحدى وثلاثين سنة عودة الوحدة للمسلمين وإنما كانت سنة بدء الاختلاف ، ولعل الصواب (سنة إحدى واربعين) وهو مالا يخفي على القارىء .

(ز) : ويختم المؤلف كتابَه القيم بالتحذير من « التيارات المريبة » التي تقلب الحقائق رأسا على عقب ، أو تعللها تعليلا منحرفا يصور فيه أمجاد العرب والمسلمين ، وكأنها أشياء تافهة لا قيمة لها ، ولا تستحق الذكر أو الفخر » ص ١٧٩ .

وتلك التيارات التي تبحث عن المثالب وتضخمها ، وتبرز معالمها ، وتعمق آثارها وتغض الطرف عن المزايا ، أو تهوّن عمدا من قيمتها الحقيقية .

ويطلق على هؤلاء لقبا ظريفا حبذا لو شاع وعرف به هؤلاء فهو يسميهم (الجُعَليّون) نسبة إلى دابة الأرض (الجُعَل) وهي دابة لا تستريح إلا في المواضع الندية القذرة . ذات الرائحة الكريهة ، فإذا وضعت في الأماكن الجافة النظيفة ذات الرائحة الطيبة ماتت فورا » .

ويقول : « **يتألف هؤلاء من المستشرقين المغرضين الحاقدين على العرب والمسلمين ، وطلابهم من المستغربين الذين حذوا حذو المستشرقين وتلوثت عقولهم بما كتبه أساتذتهم ، فنقلوها إلى العربية نقلا ، وادَّعَوْه لأنفسهم كذبا وزورا** » . ص ١٨٠ .

كما ينحى باللائمة على التيار الصليبي ، ويحذر منه ، ومن التيار الشيوعي الذين حرفوا المفاهيم والمصطلحات ، وجعلوا الإسلام يمينا ويساراً ، ويسميهم (القصابيون) أي (الجزارون) .

كما يحذر من التيار (الجاهلي) الذي يحاول أن يعزو كل أثر للإسلام وتعاليمه ورجاله للعرب فظاهره حب للعرب ، وباطنه كره للإسلام .

فلا يصح أن نأتمن (الجُعَليين) ولا (الصليبيين) ولا (القصابين) ولا (الجاهليين) ولا (الشعوبيين) على إعادة كتابة العسكرية الإسلامية ، حتى لا يمسخوها ويدسون فيها ، ويفترون عليها ، ويشككون فيها **باسم البحث العلمي والموضوعية والنقد ، وشعارات زائفة أخرى ، وكل هذه الشعارات منهم براء** » ص ١٨٥ .

والمؤلف مع دقة الموضوع ، ومنهجيته ، لم ينس دوَره، قائداً ، ورائداً ، وعالماً ومصلحاً ، فعندما تكلم عن سمات العلماء الذين يُرجى منهم أو يوكل إليهم الإسهام في كتابة العسكرية الإسلامية ، ذكر أن من هذه السمات : « الإخلاص ، والتجرد وأن يكون عاملا بعلمه و... و..

ثم ألقى بالقاعدة العامة محذراً من إغداق الأموال بكثرة على العلماء فإن هذا « أفسد العلم ، لأن تجار العلم انتهزوها فرصة للإثراء السريع ، فأخذوا يكتبون أيَّ شيء ويحاضرون بأي كلام ، ليقبضوا الأموال بسرعة ، لأن الكتابة الأصلية تستغرق وقتا طويلا في البحث والتنقيب والاعداد ، لذلك يكتبون أي كلام ليتقاضَوْا الأجرَ المادي .

وتجار العلم يكتبون ويقولون ما (يُحب) دافعُ الأموال لهم .. أما العالم المخلص في عمله ، فيكتب ويقول (ما يجب) أن يسمع دافع الأموال ، لأن كلمة العلم فوق كل كلمة » ص ١٨٩ ، ١٩٠ .

ثم يعود مرة ثانية بأسلوب القائد الذي يتأكد من أنه سد كل الثغرات وأحاط بكل أطراف الموقع ، فيؤكد أمر المنهاج والأسلوب ، ويحذر من الانحرافات والأخطاء التي وقع فيها المؤلفون الأجانب ، وتلاميذهم حتى « انتقل الزور والتشويه والدس ، والافتراء ، بالأستاذ الذي تخرج في الجامعات الأجنبية وبالكتاب الذي ألفه المؤلفون الأجانب ، وبترجمة الكتب الأجنبية المريبة ونقلها إلى العربية دون تمحيص ، وبتدريس تلك الكتب .. حتى استشرى التزوير والدس وشاع ، فأصبح بالنسبة للجهلة هو الحق الذي لا مراء فيه ، وبالنسبة للملوثة عقولهم بهذا الكذب الصارخ هو العلم الذي لا علم غيره » ص ١٩٦ .

ولعل خير ما أختم به هذا العرض ، هو أن أدعو للمؤلف أن يتقبل الله دعوته التي ختم بها كتابه ، فيجعل هذه الدراسة التي عكف عليها محققة لأهدافها الحيوية وخالصة لوجهه الكريم . وحسبنا الله ونعم الوكيل .





الجامعة الإسلامية في إسلام آباد

د . حسن الشافعي
الجامعة الإسلامية ــ إسلام أباد

لقد قامت دولة باكستان على أساس العقيدة الإسلامية ، وجاهد شعبها من أجل الحصول على وطن يتمكن فيه من تطبيق الإسلام تطبيقا كاملا في مجالات الحياة كافة ، ولم يتحقق للشعب الباكستاني المسلم ما أراده له على النحو المرجو بعد الاستقلال ، لأسباب من أهمها عدم الالتفات الى حقيقة هامة هي : أن قيام الدولة الإسلامية يحتاج إلى المؤسسات العلمية التي تعمل على تخريج القيادات الإسلامية القادرة على صياغة الحياة صياغة إسلامية ، المؤهلة لتقديم الحلول الإسلامية لمشكلات العصر في مجالات التربية والتعليم والتشريع والقضاء والمال والاقتصاد والسياسة والحكم والاجتماع والإعلام والتوجيه جميعا .

ولقد شاءت إرادة الله سبحانه أن تتحقق هذه الأمنية على يد الرئيس الباكستاني محمد ضياء الحق الذي أعلن عزم جمهورية باكستان الإسلامية الأكيد على تطبيق الإسلام وتحكيم شريعته ، واتخذ خطوات جادة في هذا الاتجاه . وكان من أهم هذه الخطوات إنشاء « كلية الشريعة والدراسات الإسلامية » في اطار « جامعة القائد الأعظم » بإسلام آباد عام ١٩٧٨ م ، وقد بدأت الدراسة بهذه الكلية في عام ١٩٧٩ م ، وكان للملكة العربية السعودية الفضل ــ بعد الله عز وجل ــ في قيام هذه

الكلية ودعمها بأعضاء هيئة التدريس المتخصصين في العلوم الشرعية ، إذ كان الهدف من إنشاء هذه الكلية تخريج العلماء المتخصصين تخصصا دقيقا في العلوم الشرعية بحيث يمكنهم الإسهام في حركة تطبيق الشريعة بباكستان قضاة مستشارون ومحامين ومسئولين عن إقامة الدعاوى القانونية وتحقيقها .

وبتوفيق من الله — تبارك وتعالى — ثم بفضل جهود المملكة العربية السعودية ودعمها — تحولت « كلية الشريعة والدراسات الإسلامية » المذكورة — في مطلع القرن الخامس عشر الهجري — الى جامعة إسلامية مستقلة متكاملة ، تضم في مرحلتها الأولى ست كليات ومعاهد هي :

١ — كلية الشريعة والقانون .
٢ — كلية أصول الدين والدعوة والقراءات .
٣ — كلية الدراسات الاجتماعية الإسلامية (الاقتصاد الاسلامي) .
٤ — كلية اللغات والدراسات اللغوية (العربية والانجليزية) .
٥ — معهد التدريب الشرعي للقضاة ورجال المهن القانونية .
٦ — كلية التعليم الإسلامي .

كما تقرر أن ينضم إليها « مجمع البحوث الإسلامية » الذي كان قد أنشىء منذ زمن طويل ، وهو يمثل القاعدة لجناح « البحث العلمي » في الجامعة إلى جانب المعاهد الستة السابقة التي تمثل أساسا جناح « التعليم والتدريب » . وفي جناح التعليم والتدريب يوجد قسمان مستقلان : أحدهما للبنين في المقر الرئيسي للجامعة ، والآخر للفتيات في مبنى منفصل تماما ، بفصوله وإداراته ومسكنه جميعا . وسنقدم فيما يلي بيانا موجزا عن المؤسسات السالفة الذكر في فترتين أولاهما عن معاهد التعليم والتدريب ، والأخرى عن هيئات البحث العلمي . ثم نتبع ذلك بفقرة موجزة عن مشروعات التوسع في المستقبل القريب لهذه الجامعة ومتطلبات ذلك التوسع .

أولا — جناح التعليم والتدريب

١ — كلية الشريعة والقانون : بدأت الدراسة في هذه الكلية على مستوى الدراسات العليا « ماجستير الشريعة » في عام ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٩ م ، وبدأت تستقبل طلابها لمرحلة الليسانس .L.L.B في عام ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م . وهي تضم الآن البرامج التالية :

١ — ماجستير الشريعة والقانون .L.L.M ، ويقبل به الطلاب الحاصلون على البكالوريوس في القانون .L.L.B أو ما يعادله من شهادات المدارس الدينية ويرغبون في الحصول على ماجستير الشريعة والقانون . ومدة الدراسة به ثلاث سنوات جامعية ، والدراسة به صباحية ، وقد تخرجت الدفعة الأولى من طلابه (٩ طلاب) حصلوا جميعا على درجة « الماجستير » وكتبوا بالعربية بحوثا طيبة في الميادين المختلفة لتطبيق الشريعة

الإسلامية . ويدرس فيه الآن ثلاث دفعات متعاقبة تضم قرابة خمسين طالبا .

ب ــ بكالوريوس الشريعة والقانون.L.L.B

وقد بدأت الدراسة فيه منذ أكثر من سنتين ، وتدرس الدفعة الأولى من المقبولين ــ الذين يحملون شهادة اتمام الدراسة الثانوية أو ما يعادلها من الشهادات الدينية من الرتبة الأولى أو الثانية ــ في السنة الثالثة الآن ، وتليها دفعتان متعاقبتان . وستكتمل الدراسة فيه في العام القادم ، إذ مدة الدراسة به أربع سنوات يحصل بعدها الطالب على « بكالوريوس الشريعة والقانون » ويكون مؤهلا لتطبيق الشريعة إن شاء الله ، ولمواصلة البحث العلمي في الشريعة والقانون على مستوى الماجستير . ويبلغ عدد طلابه الآن ١٦٠ طالبا .

جـ ــ بكالوريوس الشرف في القانون والشريعة L.L.B. Honours :

وتبدأ الدراسة فيه بإذن الله خلال الفصل الأول من العام الجامعي الحالي ، ويقبل به الطلاب الحاصلون على البكالوريوس .B.A في أي فرع ويرغبون في الحصول على « بكالوريوس الشرف في القانون والشريعة » ومدة الدراسة به ثلاث سنوات ، وهي دراسة مسائية في الوقت الحاضر لقلة الامكانات وضيق المكان ، والهدف منه تقديم نموذج عملي لكليات القانون القائمة حاليا بحيث تتحول تدريجيا إلى كليات للشريعة الإسلامية أساسا مع الإلمام بالدراسات القانونية ، وقد تقدم له عدد كبير سيقبل هذا العام منهم الفائزون في اختبارات القبول في حدود مائة طالب إن شاء الله . وتتجه النية رسميا إلى تحويل كليات القانون القائمة الآن في أنحاء باكستان لتتطابق مع هذا النموذج .

د ــ برنامج اعداد القضاة الشرعيين لمحاكم الدرجة الأولى :

ومدته سنة جامعية واحدة ، ويلتحق به الطلاب الحاصلون على بكالوريوس القانون .L.L.B ، أو ما يعادل ذلك من شهادات المدارس الدينية للحصول على دبلوم في الشريعة والقانون يهيىء الفئتين المذكورتين للنهوض بأعباء القضاة في أولى مستوياته طبقا لأحكام الشريعة الإسلامية ، وقد قررت حكومة باكستان أن يكون الحصول على هذه « الدبلوما » شرطا لتولي تلك الوظيفة ، وطلبت الى الجامعة الإسلامية افتتاح الدراسة بها لهذه « الدبلوما » في العام الجامعي الحالي ، والاشراف على الامتحان المؤهل لها بالنسبة للطلاب الدارسين في إطار سائر المؤسسات التعليمية في باكستان . ويجري الاعداد لافتتاح هذا البرنامج خلال أسابيع قليلة .

٢ ــ كلية أصول الدين ، وتضم مرحلتي البكالوريوس والماجستير :

١ — أما الأولى فيقبل بها الطلاب الحاصلون على شهادة اتمام الدراسة الثانوية أو ما يعادلها من شهادات المدارس الدينية ، ويقضون بها أربع سنوات جامعية ، الأولى مخصصة للغات — وخاصة العربية — شأن سائر كليات الجامعة ومعاهدها ، وأما الثانية فدراسة تخصصية في العلوم الإسلامية مشتركة للجميع ، وخلال السنتين الأخيرتين (الثالثة والرابعة) ينقسم الطلاب إلى قسمين :

١ — قسم يتخصص في علوم التوحيد والدعوة نظريا وتطبيقيا ، ويحصلون على الشهادة العالمية (بكالوريوس الشرف) في الدعوة وأصول الدين .

٢ — وقسم يتخصص في علوم القرآن الكريم جميعا وخاصة القراءات ويحصل على الشهادة العالمية (بكالوريوس الشرف) في الدعوة والقراءات .

وقد وصل طلاب الكلية إلى الفصل الدراسي الخامس (أي الأول من السنة الثالثة) مثل زملائهم طلبة « بكالوريوس الشريعة والقانون L.L.B. ويبلغ عدد طلاب كلية الدعوة حوالي ٩٠ طالبا .

ب — أما مرحلة الماجستير : فقد بدأت في العام الماضي بالنسبة لفرع التفسير والحديث فقط ، وقبل بالقسم قرابة ستة عشر طالبا هم الآن في الفصل الدراسي الثالث ، ومدة الدراسة ثلاث سنوات جامعية ، والدراسة به صباحية ويحصل الخريج على شهادة التخصص (الماجستير) في الدعوة الإسلامية وعلومها (فرع التفسير والحديث) .

جـ — برنامج اعداد الدعاة وتدريبهم :
ويهدف الى اعداد أبناء الأقليات الإسلامية في المناطق المختلفة لحمل أعباء الدعوة الإسلامية بين أقوامهم ، وكذا اعداد العاملين في ميادين الدعوة والاعلام والتوجيه في باكستان لحمل أمانة الدعوة الإسلامية ، وستجرى الآن البحوث لاعداد خطة متكاملة لقيام معهد اعداد الدعاة الذي سيجمع بين التدريب والدراسة بقصد منح الدرجات الجامعية . وقد قدم الرئيس الباكستاني لهذا المعهد ولدعم أنشطة الدعوة العملية التي تنظمها كلية أصول الدين بالجامعة مبلغ ٢٠ مليون روبية — بصفة خاصة . وللكلية نشاط يتجه للنمو في ميادين البحث والنشر المتعلقة بالدعوة الإسلامية وستفتتح خلال هذا العام برنامجا لتدريب الأئمة الباكستانيين ورفع لمستوى أهليتهم للدور الهام الذي يقومون به .

٣ — كلية الدراسات الاجتماعية :

بدأت الدراسة في « معهد الاقتصاد الإسلامي » من هذه الكلية منذ أكثر من عامين وقد وصل طلاب الدفعة الأولى (٢٠ طالبا) الى الفصل الدراسي الخامس أي بداية السنة الثالثة وفي ختام السنة الجامعية

الرابعة يحصلون على الشهادة العالية (بكالوريوس) في الاقتصاد الإسلامي ، وهم يجمعون بين دراسة الاقتصاد الوضعي والدراسة العلمية المتخصصة للاقتصاد الإسلامي . ويلي ذلك دفعتان متعاقبتان ، ويبلغ مجموع طلاب المعهد حوالي ٨٠ طالبا .

وقد أصدر الرئيس الباكستاني قرارا — في أعقاب المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي الذي نظمه هذا المعهد بإسلام آباد في فبراير من العام الماضي — بإنشاء المعهد الدولي للاقتصاد الإسلامي « وسيتولى المعهد الدولي الاشراف على « معهد الاقتصاد الاسلامي » السابق ذكره ، كما يقوم بإجراء وجمع ونشر البحوث العلمية في ميدان الاقتصاد الإسلامي بتأسيس بنك للمعلومات المتعلقة باقتصاديات البلاد الإسلامية ، وبتوثيق الصلات بالمعاهد والمراكز العلمية المناظرة في أنحاء العالم ومن أبرزها المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة ويعني أيضا بتدريب الباكستانيين العاملين في مجالات المال والاقتصاد فنيا وإسلاميا . وبتأليف الكتب ووضع المناهج اللازمة لدراسة الاقتصاد الإسلامي على نحو علمي أكاديمي .

هذا وقد نشر المعهد المذكور عدة مطبوعات علمية في مجال تخصصه ، ويقوم الآن بإجراء بحوث متنوعة ، ومن أهم انجازاته تلك البحوث (٣٠ بحثا في مجالات التنمية والاستثمار والتوزيع من منظور إسلامي) والتوصيات والقرارات التي أسفر عنها المؤتمر العالمي الثاني الذي سلفت الإشارة إليه والذي انعقد في العام الجامعي الماضي بإسلام آباد بتعاون حميد بين المعهد والمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة .

٤ — كلية اللغات والدراسات اللغوية :

تضم الكلية المذكورة قسمين حاليا : قسم اللغة العربية وآخر للغة الانجليزية وفي النية أن تضم في المستقبل أقساما يتخصص كل منها في أبرز لغات العالم الإسلامي الأخرى وتقدم الكلية برامج الدراسة في العربية والانجليزية في كافة كليات الجامعة ومعاهدها ، سواء في السنة التأسيسية (الأولى) المخصصة للغات أو في سائر المراحل اللاحقة .

ويقوم قسم اللغة العربية — الى جانب ذلك بالأنشطة التالية :

١ — برنامج التخصص « الماجستير » في اللغة العربية :

ويقبل حملة شهادة البكالوريوس من الجامعات الباكستانية التي تضم العربية كمادة أساسية بشرط حصول الطالب على ٦٠٪ من درجات هذه المادة أو ما يعادل ذلك من

شهادات المدارس الدينية ، وتستمر الدراسة به ثلاث سنوات جامعية ، وقد افتتحت الدراسة به في العام الحالي ١٤٠٣/١٤٠٤ هـ ، ويضم أحد عشر طالبا .

ب ـ الدورات التدريبية لتعليم اللغة العربية لأساتذة الجامعة الإسلامية والعاملين بها ، وقد بدأت في العام الماضي ولا زالت مستمرة بحمد الله .

جـ ـ ويسهم القسم في تطوير برامج تدريب العربية في أقسام اللغة العربية بالجامعات الباكستانية الأخرى بالتعاون مع أساتذة هذه الأقسام والمسئولين فيها .

د ـ كما يسهم في حركة تعريب التعليم في باكستان : فقد قررت الحكومة الباكستانية جعل اللغة العربية مادة أساسية في كل مراحل التعليم وتنفيذ ذلك تدريجيا سعيا لتعريب التعليم مما يمهد لهدف أكبر هو تعريب باكستان . وقد بدأ تنفيذ هذا القرار في منطقة إسلام آباد التعليمية ويقوم القسم بتدريب بعض المعلمين والمعلمات القائمين بتدريس هذه المادة في إسلام آباد ، ويتطلب الهدف الكبير المشار إليه تعاونا جماعيا صادقا من العالم العربي بإمكاناته المادية والمعنوية المتنوعة ، وهو الأمر الذي تعد الجامعة بحثا عنه ليقدم إلى كل من يهمهم هذا العمل التاريخي الجليل .

٥ ـ معهد التدريب الشرعي للقضاة ورجال المهن القانونية :

بدأت الدراسة في هذا المعهد في العام الجامعي ١٤٠١/١٤٠٢ هـ ، وهدفه تدريب القضاة والعاملين بالأقسام القانونية في كل من الجيش والشرطة بباكستان ممن لهم إلمام بالقوانين الباكستانية ذات الأصل الأنجلوسكسوني ـ في مجال الشريعة والفقه الإسلامي تمكينهم من تطبيق الأحكام والقوانين التي صدرت حديثا في باكستان على أساس شرعي على نحو سليم ، وتهيئتهم لتطبيق القوانين الأخرى التي يرجى صدورها في المستقبل القريب .

ويستقبل المعهد المذكور ٤٠ دارسا في كل دورة ، وتستمر الدورة ثلاثة أشهر يقيم فيها الدارسون بمساكن الجامعة ويتفرغون تماما للدراسة صباحا ومساء ، ترشح الولايات المختلفة أسماء الدارسين بما لا يؤثر على سير العمل في محاكمهم وإداراتهم . وقد تخرج من المعهد الآن سبع دفعات ، أي قرابة ٣٠٠ دارس ، وتوشك الدفعة الثامنة أن تتخرج بعد أقل من شهر .

وتجري الدراسة لتطوير العمل بالمعهد ، وتوسيع نطاقه بما يشمل المحامين والمشتغلين بالعمل القانوني الى جانب الفئات الثلاثة التي سبق ذكرها ، وربما زيدت فترة التدريب إلى ستة أشهر أو أكثر بما يشبه « ديبلوم » اعداد القضاة الشرعيين الذي سلفت الإشارة إليه فيما سبق .

ويعتمد المعهد حتى الآن على الامكانات العلمية لكلية الشريعة بالجامعة من حيث المكتبة وأعضاء هيئة التدريس وتمس الحاجة إلى استقلاله بهيئة تدريس متخصصة .

٦ ــ كلية التعليم الإسلامي :

يتضمن قانون الجامعة منذ انشائها النصوص المتعلقة بهذه الكلية ، وهي تهدف إلى تخريج المعلمين اللازمين للتعليم العام بباكستان في الفروع المختلفة ــ وخاصة في الدراسات الإسلامية واللغة العربية ــ بعد تأهيلهم من النواحي العلمية والفنية والإسلامية الى جانب التدريب للقائمين منهم بالعمل فعلا في مدارس وزارة التربية الباكستانية لرفع مستواهم فنيا وإسلاميا . كما سيكون من سلطتها منح الدرجات العلمية في مجال التربية الإسلامية لمن ينتظم في برامج الدراسة الجامعية بها لمرحلتي « الماجستير والدكتوراه » إن شاء الله .

وتجرى الدراسة حالية لوضع خطط هذه الكلية وبرامجها وتحديد متطلباتها حتى يكون الشروع في إقامتها مناسبا لطبيعة مهمتها الخاصة ، وربما بدأت الدراسة بعد عام واحد أو عامين طبقا لتوفر الامكانات المطلوبة .

قسم الفتيــات :

ولا يكتمل الحديث عن « جناح التعليم والتدريب » بالجامعة الإسلامية دون أن نورد كلمة عن هذا القسم الذي يرجى له أن يصير ــ بإذن الله ــ جامعة نسوية كاملة . وقد أنشىء القسم في عام ١٤٠١/١٩٨١ ، وقبل فيه عدد محدود من الطالبات لدراسة الشريعة والقانون كفرع لكلية الشريعة بالجامعة ، وهذه الدفعة الآن قد بدأت عامها الدراسي الثالث وتليها دفعتان في السنتين الأولى والثانية . وفي بداية العام الجامعي الحالي قبل عدد من الطالبات لدراسة علوم الدعوة كفرع لكلية أصول الدين والدعوة بالجامعة هن الآن في السنة التأسيسية ، ويضم هذا الفرع عددا من الفتيات المسلمات الوافدات من خارج باكستان .

ويستقل قسم الفتيات في إدارته ، إذ يشرف عليه أستاذ من أساتذة كلية الدعوة كلف بمسئولية الاشراف على القسم ، وله مكتبة خاصة تشرف عليها إحدى السيدات ، ويضم مبنى القسم جناحا خصص لسكن الطالبات تقوم على شئونه احدى المدرسات بالقسم بمعونة عدد من الخادمات . وتعمل الجامعة على تأنيث هيئة التدريس بالقسم على نحو كامل وهو أمر لم يتم حتى الآن لندرة التخصصات في بعض فروع الدراسات الإسلامية بين السيدات المسلمات .

وفي النية بناء مبنى مستقل يمثل جامعة إسلامية نسائية كاملة على غرار جامعة البنين حرصا على تقاليد التربية الإسلامية وأحكام الشريعة في هذا الصدد ، مع العمل على بناء هيئة تدريس نسوية متخصصة ، وجهاز

اداري كامل في الوقت نفسه ، لضمان نهوض القسم بمسئوليته . والله ولي التوفيق

ثانيا ــ جناح البحث العلمي بالجامعة

من المعلوم أن مهمة الجامعات لا تقتصر على التعليم والتدريب وإعداد الكفايات البشرية المتخصصة فحسب ، بل تمتد إلى جانب ذلك ــ وربما من أجل ذلك ــ لتشمل مجالات البحث العلمي واستكشاف الحقيقة في ميادين المعرفة المختلفة . ويتكون جناح البحث العلمي في الجامعة الإسلامية من ثلاث هيئات أو وحدات :

١ ــ أولها وأكبرها « مجمع البحوث الإسلامية » : وهو قاعدة البحث العلمي بالجامعة وكان قد أنشىء منذ قرابة ربع قرن ثم ضم الى الجامعة عند انشائها في عام ١٤٠١ هـ/ ١٩٨٠ م والهدف من انشائه هو القيام بالبحوث والدراسات في كافة فروع العلوم والمعارف الإسلامية واستنباط الصيغ والحلول الإسلامية المناسبة للمشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي بوجه خاص ، وهو يضم أربعة وعشرين باحثا في تخصصات متنوعة . وتبذل الجهود للافادة من بحوثهم وأنشطتهم بما يحقق الهدف المرجو من إنشاء المجمع .

٢ ــ وحدة البحوث والترجمة : وقد أنشئت هذه الوحدة في العام الماضي لاجراء البحوث والقيام بالترجمات اللازمة لأنشطة الجامعة المختلفة ، وخاصة في مجال تقنين الشريعة بغية دراسة القوانين المطبقة حاليا وبيان موقف الشريعة منها ، واقتراح تعديلها أو إلغائها واستبدال غيرها بها . ويعمل بهذه الوحدة ثلاثة باحثين من خريجي كلية الشريعة ويشرف عليهم أحد أساتذة هذه الكلية ، وتحتاج الى دعم وتطوير بحيث تحقق رسالتها . وربما زيد عدد الباحثين بها إلى اثني عشر تدريجيا .

٣ ــ مركز التعليم الإسلامي : أنشىء هذا المركز في تاريخ انشاء كلية الشريعة في جامعة القائد الأعظم ، ثم انتقل معها إلى الجامعة الإسلامية بعد انشائها عام ١٤٠٠ ويهدف إلى الإسهام في عملية توجيه التعليم في البلاد الإسلامية ــ وخاصة في باكستان ــ وجهة إسلامية ، وذلك عن طريق القيام بالبحوث وإجراء الدراسات المختلفة وجمع البيانات المتاحة عن الأوضاع التعليمية في البلاد الإسلامية ، ووضع الخطط والمناهج ، وتأليف الكتب الدراسية اللازمة لفروع العلوم والمعارف في كافة مراحل التعليم ، واتخاذ كافة الخطوات التي تسهم في تطوير التعليم بالبلاد الإسلامية وتقريبه من الهدف المنشود . ويجري الآن تطوير هذا المركز ودعمه بكفايات وخبرات ممتازة لتمكينه من القيام بجهود عملية في تطبيق القرارات والتوصيات التي أسفرت عنها المؤتمرات العالمية للتعليم الإسلامي بمكة وإسلام آباد . ولا يقل عدد الخبراء اللازمين لهذا المركز عن عشرين .

ثالثا ــ المشروعات الجديدة

ربما كان من المناسب القاء نظرة على مشروعات التوسع أو متطلبات النمو التي تستلزمها هذه الجامعة كأي كائن حي له وظيفة معينة يرجى له النهوض بها على نحو سليم . والواقع أن الرسالة المنوطة بهذه الجامعة ، والآمال المعلقة عليها ، والتحديات التي تواجهها تستوجب العمل المتواصل لدعمها واستكمال أركانها وتهيئة أسباب العمل الجامعي الناجح لها كي تنهض بمهمتها ــ إن شاء الله ــ على نحو مشرف .

ولا يخفى على من يطالع السطور السابقة الميادين التي لا تزال تتطلب العمل والانجاز في محيط مسئوليات الجامعة ونذكر فيما يلي أهمها :ــ

١ ــ استكمال أقسام الكليات القائمة :

١ ــ ويأتي في مقدمة ذلك بدء العمل الفعلي في **كلية التعليم** التي ما تزال قائمة من الناحية القانونية فقط ، أما من الناحية الواقعية فلم يبدأ العمل بعد بها لعدم توافر الإمكانات الضرورية لذلك .

ب ــ وتليها كلية « الدراسات الاجتماعية الاسلامية » التي لم يبدأ منها عمليا إلا « معهد الاقتصاد الإسلامي » ، وفي النية أن تضم الكلية تدريجيا أقساما أو معاهد للتاريخ ، والاجتماع وعلم النفس ، والعلوم السياسية والادارية ونحوها .

جـ ــ استكمال قسم الفتيات بإنشاء معاهد وأقسام مناظرة تماما لقسم البنين .

٢ ــ استكمال برامج الدراسات العليا :

أ ــ وذلك يشمل انشاء برامج لدراسات « الماجستير » في مجالات التخصص المتعددة بالكليات المختلفة ، التي لا يوجد منها الآن إلا « ماجستير الشريعة ، واللغة العربية والتفسير والحديث » . فقط وإنشاء هذه البرامج يعين الجامعة نفسها على أن تستكمل ذاتيا هيئة التدريس بها إلى حد ما بدلا من الاعتماد الكامل على المصادر الخارجية . ومن أهمها درجة الماجستير في العقيدة والأديان المقارنة ، ودرجة الماجستير في أصول الدعوة ومناهجها بكلية الدعوة ، ودرجة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي بمعهد الاقتصاد الإسلامي (كلية الدراسات الاجتماعية) .

ب ــ كما يشمل برامج لمنح درجة الدكتوراه في تلك التخصصات نفسها للأسباب السالفة الذكر ، ويأتي في مقدمتها درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية التي ينبغي البدء في قبول المتقدمين لها دون أبطاء .

٣ ــ إنشاء بعض الكليات الجديدة :

يفكر المسئولون عن الجامعة في إنشاء **كلية للعلوم التطبيقية** تستهدف اعداد المهنيين في فروع التخصص المختلفة فنيا وإسلاميا ، بما يسمح بتغلغل العناصر

الصالحة التي تم اعدادها وتكوينها إسلاميا إلى جانب مهارتها الفنية في جوانب الحياة العملية المختلفة بالمجتمع الباكستاني ، الأمر الذي يمكن أن يدعم حركة تطبيق الشريعة وتوجيه المجتمع كله والحياة بأسرها وجهة إسلامية . وقيام هذه الكلية على أهمية تستلزم التخطيط والإعداد لكافة المتطلبات الضرورية لقيامها .

٤ ــ معمل فني للدعوة ونظيره للغات :

تستهدف كلية أصول الدين والدعوة تطوير وسائل الدعوة ومناهجها على أساس الافادة من التقدم « التكنولوجي » المعاصر في مجالات الاعلام والاتصال ، مما يقتضي انشاء **معمل فني** لتدريب الطلاب على كيفية استخدام هذه الوسائل في خدمة الدعوة الإسلامية . وتمس الحاجة كذلك الى إنشاء **معمل فني** للغات لخدمة برامج تعليم اللغات المختلفة وإجراء البحوث والدراسات المتعلقة بها .

٥ ــ مكتبة الجامعة المركزية :

تحرص الجامعة على دعم المكتبة باعتبارها احدى الوسائل الأساسية لتحقيق أهداف التعليم والتدريب والبحث ، غير أن الامكانات المختلفة ومنها المبنى المناسب لمكتبة حديثة متطورة غير موجود . وإذا كانت الجامعة تعمل في حدود ما أتاحه الله لها من مكان وإمكانات فإن النمو الطبيعي يفرض إقامة مبنى صالح للمكتبة المركزية للجامعة .

٦ ــ سكن للطلاب أو المدينة الجامعية :

يقيم طلاب الجامعة حاليا في مبان صغيرة غير مناسبة أقيمت لبعض العاملين بمسجد الملك فيصل ، ومن الضروري أن يكون لهم ــ أسوة بأبناء الجامعات الأخرى ــ مدينة طلابية تضم أعدادهم المتناسبة وتوفر البيئة المناسبة للتربية الإسلامية المنشودة . وتلك هي تقاليد الجامعات الإسلامية من قديم .

خاتمة

ولنختتم هذا التقرير بالالماع إلى أبرز حاجات الجامعة الوليدة وأكثرها الحاحا ، ألا وهي بناء هيئة التدريس بها . ويجب أن نذكر في البداية أن المملكة العربية السعودية وجامعاتها الشقيقة قامت بحمل العبء الأكبر في هذا الصدد إذ أمدت الجامعة منذ قيامها بعدد من الأساتذة الزائرين ، ثم بعدد (يبلغ ثمانية عشر أستاذا في التخصصات العلمية الأساسية التي يندر وجودها بين الباكستانيين ــ كلهم من حملة الدكتوراه) من الأساتذة المقيمين ــ كمعارين ــ تتحمل المملكة كافة الأعباء المالية المتعلقة بمرتباتهم وسفرهم وما يتعلق بذلك من مخصصات . كما قدم الأزهر عدد (٦ مدرسين) من مدرسي اللغة العربية يتولى الأزهر دفع مرتباتهم .

وتعتقد ادارة الجامعة أن الضمان الحقيقي لاستمرار تطور الجامعة ونهوضها برسالتها

هو اعداد هيئة تدريس كاملة في جميع التخصصات من الأخوة الباكستانيين للاستقلال بحمل الأمانة في المستقبل دون اعتماد على المصادر الخارجية ، وهذا يتطلب توفر عدد مناسب من المنح الدراسية لأعضاء هيئة التدريس الحاليين وغيرهم يكفل الحصول على درجة الماجستير والدكتوراه في خارج باكستان ـــ وخاصة في جامعات العالم العربي ـــ في تلك التخصصات التي لا يتوفر فيها تأهيل علمي متخصص داخل الباكستان .

ولكن حتى يتحقق ذلك ، وهو يتطلب بضع سنين ، فالجامعة بحاجة ماسة الى عدد من الأساتذة المتخصصين على سبيل الاعارة ـــ لاستكمال النقص الحالي ، ومواجهة النمو الطبيعي والضروري في المستقبل القريب (لمدة عامين فقط) على النحو التالي :

أولاً : في الفقه والأصول : المطلوب عشرون أستاذا (يوجد الآن خمسة معارون وواحد باكستاني) .

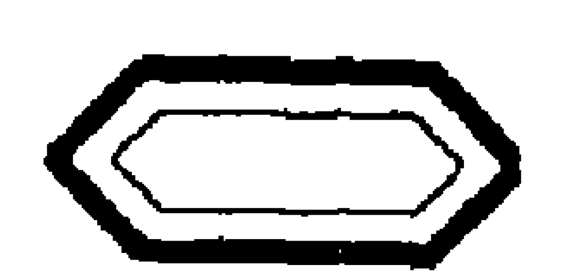
ثانيا : في علوم الدعوة : المطلوب ٢ تفسير + ٢ حديث + ٣ توحيد + ٣ أصول دعوة (يوجد أستاذ واحد لكل من التفسير والدعوة والحديث وفي العقيدة اثنان)

ثالثا : في الاقتصاد الإسلامي : المطلوب ٣ أساتذة (حيث لا يوجد إلا ثلاثة أساتذة باكستانيين) .

رابعا : في اللغة العربية : المطلوب عشرون أستاذا (يوجد الآن أربعة أساتذة معارون من الجامعات السعودية واثنان باكستانيون) .

خامسا : في العلوم الاجتماعية : يلزم اثنان في علم النفس واثنان في التاريخ والحضارة واثنان في العلوم السياسية واثنان في الاجتماع لهم عناية بالجانب الإسلامي في ميادين تخصصهم .

والله يهدي العاملين لدينه وشريعته سواء السبيل إنه خير مأمول وأكرم مسئول .



خصائص الجامعة الإسلامية
بإسلام آباد وملامحها المميزة

هناك ملامح أربع تتميز بها هذه الجامعة :

١ ــ تمتاز هذه الجامعة بأنها وإن عملت مثل سائر الجامعات على إشاعة التعليم وإعداد الكفايات ، وترقية البحث العلمي وحل المشكلات ، والخدمة العامة للمجتمع فيما تيسر لها من مجالات ، تعمل بصفة خاصة لمهمة محدودة ورسالة واضحة وهي دعم « عملية تطبيق الشريعة بباكستان » التي التزمت بها هذه البلاد في مطلع القرن الخامس عشر وأنشأت من أجلها هذه الجامعة لتعد الكفايات اللازمة للتطبيق الشرعي في مختلف المجالات على مستوى علمي تخصصي . ولا شك أن رسالة الجامعة مستمرة في خدمة الثقافة والحضارة الإسلامية ولكن إنجاز مهمة تطبيق الشريعة هو هدفها الأول .

٢ ــ وأنها جامعة إسلامية دولية لخدمة أبناء الأمة الإسلامية كافة وإن استضافتها باكستان ويسرت لها الموقع والإمكانات والتسهيلات المختلفة ، وهذا الطابع بارز في قانون إنشاء الجامعة الذي يجري الآن تعديله ليكون أكثر تطابقا مع هذا الملمح البارز من ملامح الجامعة وربما صار اسم الجامعة في القانون الجديد (جامعة الأمة الإسلامية) . ويتمثل هذا الطابع في خطوات إنشاء الجامعة من خلال تعاون جامعات إسلامية شقيقة وهي جامعة الملك عبد العزيز وجامعة أم القرى والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وجامعة الإمام محمد بن سعود وجامعة الأزهر) كما يتمثل في تشكيل مجالسها الرسمية التي تقر الشخصيات العلمية في العالم الإسلامي وباكستان ، ويتمثل في أعضاء هيئة التدريس البالغ عددهم خمسين عضوا الذين قدم نصفهم الشقيقة السعودية والأزهر ، وقدمت حكومة باكستان النصف الآخر ، ويتمثل في الطلبة الدارسين أنفسهم ــ وهم الوجود الحقيقي لأية جامعة ــ ويبلغ عددهم نحو خمسمائة طالب بينهم ١٥٪ بالمائة من غير الباكستانيين ، وخاصة من الأفغانيين ، والأقليات الإسلامية في جنوب شرقي آسيا كالفلبين وتايلاند وغيرها من الأقليات في مناطق أخرى بأمريكا وأفريقيا ، ونرجو أن تستقبل الجامعة قريبا بعض أبناء مسلمي الصين ، ومن يدري فربما تتغير الظروف بعون الله ونستقبل أبناء بخارى وسمرقند فيما يعرف

الآن بالجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي فنرد لهم دينا في أعناقنا وضمائرنا طال العهد به .. وسياسة الجامعة أن يكون خمسون بالمائة — على الأقل — من طلابها من غير الباكستانيين .

٣ — أن الجامعة تولي عناية خاصة بشئون الأقليات المسلمة في العالم كله : ليس فقط في استقدام أبنائها للدراسة في معاهدها وكلياتها ، وتخصيص المنح الدراسية الكافية لهم (لكل طالب غير باكستاني حق السكن والحصول على ما يعادل قرابة سبعين دولارا منحة شهرية) كما سلفت الإشارة ، ولكن في إعداد برامج خاصة لإعداد القادة القادرين على توجيه النشاط الاجتماعي بين تلك الأقليات على هدي من الكتاب والسنة ، ولذا فستنشىء الجامعة معسكرا خاصا لذلك يعمل أثناء أشهر الصيف ابتداء من الصيف القادم لمساعدة أبناء هذه الأقليات ، ومن ناحية ثالثة فتعني الجامعة بإقامة المؤتمرات والحلقات وتنظيم الزيارات وطرق تسجيل المعلومات وإنشاء الوحدات العلمية التي تتوفر على دراسة أحوال هذه الأقليات ، وتعريف سائر أبناء الأمة الإسلامية بهم وبظروفهم ومحاولة تقديم المساعدات الممكنة لهم ، وذلك قياما بالواجب الذي يفرضه الموقع وسائر الاعتبارات الأخرى على باكستان ، وقد عقدت الجامعة في العام الماضي ندوة تحت عنوان Da'wa Consultation شارك فيها ممثلون للأقليات المسلمة بآسيا وأفريقيا وأوربا وأمريكا

٤ — إنها ربما كانت المؤسسة الإسلامية الجامعية — بالمقاييس الجامعية السائدة حديثا — خارج العالم العربي التي تتخذ اللغة العربية اللغة الرسمية الأساسية للتعليم : فكافة طلاب الجامعة بعد سنة دراسية مشتركة يتلقون فيها اللغة العربية والانجليزية طبقا لنوعية دراستهم السابقة — في المدارس العربية أو في التعليم العام — يشرعون في دراسة كافة العلوم الشرعية بالعربية ويمتحنون بها إلى جانب قليل من المناهج بالانجليزية في القانون أو الاقتصاد أو بعض الفروع الأخرى ، والأساس في هذا أن الطالب لا بد أن يجد طريقه المباشر للعودة إلى أصول الإسلام في الكتاب والسنّة والمصادر الأصيلة للثقافة الإسلامية في المجالات المختلفة وأكثرها كتب العربية تخلصا من مشاكل الترجمة التي قام بها المستشرقون وأمثالهم فأساءوا الى الفكر الإسلامي . ونحن لا ننكر نهوض بعض المدارس الدينية القديمة في القارة الهندية وخاصة في لكنَوُ وغيرها مما هو معروف ومشهود له ولكنا نتكلم عن المنشئات الجامعية ذات النظم الحديثة .. وفي هذا الصدد فالجامعة حريصة على أن تسهم في حركة « تعريب باكستان » سواء بإعداد المدرسين المؤهلين لتقديم العربية لغير الناطقين بها ، أو تقديم البرامج الحرة للراغبين في دراسة العربية أو المشاركة في تطوير مناهج العربية بوزارة التربية الباكستانية .

جهود الجامعة في ميدان الدعوة بصفة خاصة

١ ــ بدأت الجامعة منذ انشائها بكلية الدعوة ــ سميت أخيرا كلية أصول الدين ــ تضم قسمين في مرحلة الليسانس (يسمى هناك بكالوريوس أو .B.A) تتلقى الحاصلين على الشهادة الثانوية أو ما يعادلها ويدرسون لمدة أربع سنوات الأولى سنة مشتركة للغات وقليل من الدراسة التمهيدية ــ تليها سنة ثانية للقسمين موحدة لجميع طلاب الكلية لدراسة العلوم الإسلامية الأساسية من تفسير وحديث وفقه بعض علوم الدعوة ومناهجها ثم يتخصص طلاب قسم الدعوة بعد ذلك في دراسة علوم الدعوة أصولها ومناهجها وتاريخها ووسائلها على نحو متعمق ، ويتخصص طلاب قسم القراءات وعلوم القرآن في دراسة متعمقة لفروع الدراسات القرآنية وخاصة التجويد والقراءات . ويحملون بعد سنتين تخصصين في أصول الدين والدعوة أو أصول الدين والقراءات .

وهناك قسم الدراسات العليا للحصول على .M.A درجة الماجستير في التفسير والحديث بعد دراسة منهجية لمدة ٦ فصول دراسية في ثلاث سنين يختم بإعداد بحث متوسط الحجم في مجال التخصص ، وفي العام القادم سيفتح فرع لماجستير في العقيدة إن شاء الله .

٢ ــ تهتم الكلية إلى جانب الوسائل التقليدية للدعوة من خطبة ومقالة وحديث ونحوها بالوسائل الحديثة التي تقدمها تكنولوجيا الاعلام والاتصال الحديثة فتدرس أيضا أساليب إعداد الحديث الإذاعي والبرنامج التلفزيوني وطرق استخدام أجهزة تسجيل الصوت والصورة في نشر الدعوة الإسلامية ، حتى تواكب الدعوات الأخرى التي تستخدم هذه الوسائل في تضليل الناس وتحريفهم عن الفطرة ودين الحق

٣ ــ وتحرص الكلية على أن تواصل التقليد الذي عرف عن مسلمي شبه القارة باعتبارهم أكثر المتصلين بالانجليزية وتراثها بين الشعوب المسلمة من حيث نهوضهم بأعباء الدعوة بين الناطقين بهذه اللغة (ولا يخفى أن كل ترجمات القرآن التي قام بها مسلمون إنما كانت على يد أبناء هذه المنطقة ــ محمد أسد) فهي تنهض ببرنامج للنشر والترجمة والدراسات باللغات المختلفة وخاصة بالانجليزية لتغطي احتياجات الدعوة في هذا الميدان الهام ، وخاصة بعد النمو الذي شهدته الدعوة في أوربا وأمريكا .

٤ ــ هذا ، وقد سلفت الإشارة إلى العناية الخاصة باحتياجات الدعوة بين الأقليات المسلمة .

بعض المشكلات التي تواجهها الجامعة

وتعاني الجامعة من عدة مشكلات تود

من كل مخلص معاونتها في حلها :

١ ـــ ومنها الحاجة إلى تحقيق التجانس بين طلابها فكريا وامتزاجهم اجتماعيا بحيث يمثلون طابعا موحدا برغم اختلاف جنسياتهم وثقافاتهم المحلية وظروفهم الأخرى ، بل إن الطلاب الباكستانيين الذين يأتي بعضهم من المدارس الدينية والبعض الآخر من المدارس الحكومية يعانون من عدم التجانس أيضا .

٢ ـــ ومنها تقديم العربية في السنة التمهيدية بشكل فعال ناجح ، وهو أمر يحتاج إلى أجهزة ومعامل وجو معاون وأساتذة متخصصين في تقديم العربية لغير الناطقين بها ، وهي مهمة قد لا تشاركنا فيها جامعة أخرى فالجامعات العربية يأتيها طلاب من أبناء اللسان عارفون به والجامعات الأخرى تدرس بلغتها المحلية ، أما جامعة تقوم خارج العالم العربي لطلاب غير عرب وتدرس أساسا بالعربية كجامعتنا فهي في موقف غير عادي .

٣ ـــ إن الجامعة وإن قامت في باكستان ينبغي أن تتخذ من الترتيبات ما يقيها تيارات السياسة المحلية والمنازعات الأخرى مذهبية وغير مذهبية ، نعم إن السلطات الباكستانية لا تضن على الجامعة بأية اعتمادات ضرورية ولكن ظروف باكستان الاقتصادية وبرنامج الجامعة الطموح وصفتها الدولية ، وغلبة بعض النزعات العرقية والمذهبية المتطرفة على البعض كل أولئك قد تؤثر على نمو الجامعة واستقرارها مما ينبغي اتخاذ الأساليب المناسبة لمواجهتة .

٤ ـــ إعداد الكتاب المقرر المناسب للبيئة سواء في المواد التقليدية أو المستحدثة أمر غير يسير تعاني منه الجامعات الراسخة فكيف بجامعة وليدة ، وطبع هذا الكتاب مشكلة أخرى . وكلاهما يحتاج الى تعاون وثيق بين الجامعات والمؤسسات العلمية المتناظرة في العالم الإسلامي .

٥ ـــ مشكلة الأستاذ الجامعي المؤهل الكفء مشكلة عامة على مستوى العالم الإسلامي كله وجامعاتنا تعاني منها بصفة خاصة لقلة امكاناتها وندرة الكفايات المتخصصة شرعيا في البيئة المحلية وصعوبة المنافسة بالمقاييس الدولية وقد أعانتنا جامعات المملكة بعشرين استاذا من حملة الدكتوراه في التخصصات العربية والشرعية أوشك أكثرهم أن ينهي مدة اعارته ، وتكاد تكون هذه التخصصات بالمستوى المطلوب جامعيا منعدمة محليا . ويستلزم استمرار برامج الجامعة الحالية فضلا عن تنميتها وتطويرها بشكل تدريجي ـــ إلى تعاون من كل الجامعات والهيئات المعنية .

نسأل الله ـــ تعالى ـــ أن يوفق المسلمين لما يحب ويرضى وأن يجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .



الزكاة

قائمة ببليوجرافية منتقاة*

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ــ الكويت

تضم هذه القائمة ما صدر عن الزكاة باللغات العربية والانجليزية والأوردية والتركية ، وقد تضمنت عملية الرصد الكتب والمقالات والأطروحات الجامعية وبحوث المؤتمرات والمحاضرات . ورُتّبت المداخل ــ تحت رؤوس الموضوعات المستخدمة ــ ترتيباً هجائياً طبقاً لأسم المؤلف . ثم أُتبعت القائمة بكشاف للمؤلفين والمحررين والمترجمين ، وآخر للعناوين . وقد رُوعي أن تكون البيانات الببليوجرافية الواردة تحت كل مدخل كاملة بقدر المستطاع .

رؤوس الموضوعات المستخدمة

* مقدمة إلى مؤتمر الزكاة الأول ، الكويت ، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م .

اجتماعات الزكاة

١ ـــ حمود ، مشهور حسن . الزكاة الركن المالي والاجتماعي في الإسلام . **هدى الإسلام** ، عمان ، س ٢٦ : ع ١ ، ٤ (١٤٠٢) ص ص ٣٣ ـــ ٤٦ ، ٣٩١ ـــ ٤٠٧ .

٢ ـــ دهيني ، عبدالرضا . سرطان المال وعلاجه إسلامياً بالزكاة . **القدس** ع ١٩ (١٩٨١/٦) ص ص ٣٩ ـــ ٤٤ .

٣ ـــ محمد بن جمال . الزكاة ، قوة اجتماعية اقتصادية لتطوير وتنمية المجتمع الإسلامي (انجليزي)

Mohammad Bin Jamal. « Zakat. A Socio- Economic Power For the Development and Progress of the Muslim Community » **World Muslim League**, Singapore, Vol. 1 No. 6 (May 1964) pp. 47 - 52.

٤ ـــ محمود ، معبد . الموانع وترشيد السلطة والزكاة (انجليزي)

Mahmoud, Mabid. « Frictions, Power Rationing and al-Zakat » In the **Third National Seminar**, Gray, Indiand : Association of Muslim Social Scientists, 1974, 14 P.

٥ ـــ وظيفة الزكاة في المجتمع . **لواء الإسلام** ، القاهرة ، س ١٥ : ع ٨ (سبتمبر ١٩٦١) ص ص ٤٦٣ ـــ ٤٦٩ .

إدارة الزكاة

٦ ـــ الغنم ، كوثر محمد أحمد . **النواحي الادارية للتطبيق المعاصر لنظام زكاة المال** . أبوظبي : كلية العلوم الادارية والسياسية جامعة الامارات ، ١٤٠٣ ، بحث تخرج .

٧ ــ أحمد ، أفاض الدين . الأهمية الأقتصادية للزكاة

Ahmad, Afazuddin. « Economic Significance of Zakat » **Islamic Literature,** Lahore, Vol. 4 No. 8 (August 1952) .

٨ ــ أحمد ، شيخ (تحرير) بعض الجوانب الاقتصادية الاجتماعية للزكاة (انجليزي)

Ahmad, Shayky (ed.) **Some Socio-Economic Aspects of Zakat.** Karachi, Pakistan Institute of Arts and Design.

٩ ــ ايزدي ، علي م . دور الزكاة في النظام الأقتصادي الإسلامي في حل معضلة الفقر

Zadi, A.M. The Role Zakat in the Islamic System of Economic of Curing the Poverty Dilemma. **In the Third Seminar,** Gray, Indiana : Association of Muslim Social Scientists, 1974

١٠ ــ حبيب الرحمن ، شاه محمد . الزكاة : التوزيع العادل للثروة والدخل

Habibur - Rahman, Shah Muhammad. Zahuul A Case for Equitable Distribution of wealth and Income. **In The Seminar of Islamic Economics,** Dacca : Islamic Economics Research Bureau, 1979, 8 p.

١١ ــ دي زياس ، فرشتاج . الدور الوظيفي للزكاة في الاقتصاد الاجتماعي

De - Zayas, Farishta G. « The Functional Role of Zakat in the Islamic Social Economy » **Islamic Literature,** Lahore, Vol. 15 No. 3 (March 1969) PP. 5 - 10.

١٢ ــ زمان ، ر . بعض عناصر اقتصاديات الزكاة

Zaman, M,R. (ed). **Some Aspects of the Economics of Zakat.** Indiana : American Trust Publications, 1980

١٣ ــ شاليك ، أ . أ . مفهوم الزكاة . بحث في النصوص القرآنية وتفسيرها في الشريعة وعلم الاقتصاد المعاصر (انجليزي)

Shalik, A.A. « Concept of Zakat ° A Surver of Qur'anic Texts and their Explanations in Shariah and Contemporary Economics » In **Some Aspects of the Economics of Zakat,** edited by M.R. Zaman. American Trust Publications, Indiana, 1980.

١٤ ــ شودري ، نعيم الدين . الطلب الكلي والزكاة : بحث في تحديد اجتماعيات واقتصاديات الزكاة (انجليزي)

Chawdhury , Nuimuddin. « Aggregate Demand and al-Zakat : An Exercise in Outlining the Socio - Economics of Ai - Zakat. » **Thoughts on Economics** Dhakka, Vol. 4 No. 9 (4 - 6/1983) pp. 1 - 8.

١٥ ــ القرضاوي ، يوسف . دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية . في **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . مكة المكرمة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٣٩٦ هـ ، ٤٦ ص .

١٦ ــ موكرجي ، بادال . « نموذج تحليل كلي لنظام الزكاة في الإسلام » ترجمة اسامة الدباغ ، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي** ،

جدة ، مج ١ : ع ١ (١٤٠٣ — ١٩٨٣) ص ص ٣٥ — ٥٣ .

التأمين والزكاة

١٧ — كمال ، يوسف . الزكاة والتأمين . **الأقتصاد الإسلامي** ، دبي ، ع ١٤ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٣٦ — ٤٤ .

تحصيل الزكاة

١٨ — توج ، صالح . تحصيل الزكاة (تركي)

Tyg, Saleh. « Zalatin Yeniden Markesilestiril Mese. » **Islam Medeniyeti,** Vol. 3 No. 28 (Feb. 1973) pp. 30 - 33.

١٩ — القرضاوي ، يوسف . تحصيل زكاة الأموال ظاهرة وباطنة . **الاقتصاد الإسلامي** ، دبي ، ع ٧ (١٤٠٢/٦) ص ص ١٠ — ١٧

٢٠ — القرضاوي ، يوسف . توسيع قاعدة إيجاب الزكاة . **الاقتصاد الإسلامي** ، دبي ، ع ٥ (١٤٠٢/٤) ص ص ٧ — ١٣ .

التربية والزكاة

٢١ — شحاته ، حسين . الزكاة والتربية الروحية . **النور** ، الكويت ، ع ٢ (١٤٠٤/٢) ص ص ٤٢ — ٤٥ .

تطبيق الزكاة

٢٢ — « رقم قياسي للزكاة » **الاداري** ، بيروت س ٧ : ع ٢ (١٩٨١/٢) ص ص ١٢ — ١٣ .

٢٣ — شحاته ، حسين . التطبيق المعاصر لزكاة المال . **الاقتصاد الإسلامي** ، دبي ع ٢٣ (١٤٠٣/١٠) ص ص ٤ — ١١ .

٢٤ — شحاته ، حسين . « الصعوبات والمعوقات المعاصرة لتطبيق زكاة المال وكيفية تذليلها » **الاقتصاد الإسلامي** ، دبي ، ع ٢٤ (١٤٠٣/١١ هـ) ص ص ٢٠ — ٢٥ .

٢٥ — شحاته ، شوقي إسماعيل . **التطبيق المعاصر لزكاة المال** . جدة : دار الشروق ، ١٩٧٧ م .

٢٦ — عتيق الله ، م . الزكاة ، نظرياً وعملياً (انجليزي)

Atiqullah, M. Zakat : **Theory and Practice.** Jeddah : the Auther, 1982, 40 p.

٢٧ — عطا الله ، شيخ . إحياء الزكاة (انجليزي)

Ataullah, Sheikh. **Revival of Zakat.** Lahore : Rippon printing Press, 1949, 110 p.

التعريف بالزكاة

٢٨ — أزرديم ، يعقوب . الزكاة في الدين الإسلامي (تركي)

Oserdim, Yakup. **Islam Diininde Zakat.** Bursa : Emektar Mathaasi, 1962, 25 p.

٢٩ — الألباني ، وهبي . **الزكاة** . الكويت : ذات السلاسل . د . ت .

٣٠ ـــ البسام ، عبدالله بن عبدالرحمن . الزكاة في الإسلام . في **ندوة محاضرات رابطة العالم الإسلامي** . مكة المكرمة ، ١٩٦٧ ، ١٤ ص .

٣١ ـــ تنريبويروجو ، هـ . هـ . صالح . الزكاة وصدقة الفطر والاحسان (تركي)

Tanribuyrugu, H.H. Salih. **Zakat, Sadaka-i Fitr ve Bayram Risalesi.** Izmir Basimevi, 1963, 24 p.

٣٢ ـــ دار ، ر . الزكاة في القرآن والإسلام (انجليزي)

Darr, R. **Zakat in the Qur'an and Islam.** Birmingham : Centre for the study of Islam, Selly Oak Colleges, 1982, Thesis.

٣٣ ـــ دنجر ، ناهد . الزكاة (تركي)

Dincer, Nahit. **Zekat.** Ankara : Gaven Basimevi, 1954, 15 p.

٣٤ ـــ الرومي ، أحمد . **الزكاة** . بيروت : المكتبة العصرية ، ١٩٧٥ .

٣٥ ـــ زعيم ، صباح الدين . الزكاة (تركي)

Zaim, Sabahuddin. « Zeket » **Muslumanin Sesi,** Izmir, Vol. 4 No. 62 (1952) PP. 6 - 7

٣٦ ـــ صالح ، م . ارزر مولو بسلوجلو . الزكاة في الإسلام (تركي)

Salih, M. Erzurmulu Yesiloglu. **Islam Dini Cellilinde Zakat.** Istanbul : Burhaneddin Erenler Mathaasi, 1949, 16 p.

٣٧ ـــ عز ، ماهر . الزكاة (تركي)

Iz, Mahir. « Zakat » **Islam Dusumcesi** Mecumasi. Vol. 2 No. 7 (5/1969) pp. 419 - 424.

٣٨ ـــ العفيفي ، طه عبدالله . **حق السائل والمحروم** . القاهرة : دار الأعتصام ، بدون تاريخ .

٣٩ ـــ فرج ، محمد سليمان . فريضة الزكاة . **منار الإسلام** ، أبو ظبي ، س ٧ : ع ٥ (١٤٠٢/٥) ص ص ٦٧ ـــ ٧٥ .

٤٠ ـــ نوفل ، عبدالرزاق . إيتاء الزكاة . **الوعي الإسلامي** ، الكويت ، ع ١٩٧ (١٤٠١/٥)

التمليك والزكاة

٤١ ـــ اصلاحي ، أمين أحسن . قضية التمليك وبعض القضايا الأخرى المتعلقة بالزكاة . (أوردو)

Islahi, Amin Ahsan. « Mas'ala-e-tamlik aur zakat ke muta'alliq bad dusré masa'il » **Tarjuman al-Qur'an,** Lahore, Vol. 44 No. 6 (August 1955) pp. 395 - 410, Vol. 45 No. 1 (Sept. 1955) pp. 33 - 65.

٤٢ ـــ المودودي ، سيد أبو الأعلى . الزكاة وقضية التمليك (أوردو)

Mawdudi, Abul A'la. « Zakat aur mas'ala - e tamlik » **Tarjuman al - Qur'an,** Lahore, Vol. 43 No. 3 (Nov. 1954) pp. 198 - 204

٤٣ ـــ يوسف ، ميرزا محمد . قضية التمليك في الزكاة (أوردو)

Yusuf, Mirza Muhammad. « Mas'ala - Tamlik Fil - Zakat » **Burhan,** Delhi, Vol. 37 No. 9 (Sept. 1956) pp. 150 - 161, Vol. 37

No. 10 (Oct. 1956) pp. 213 - 225, Vol. 37 No. 11 (Nov. 1956) pp. 273 - 291, Vol. 38 No. 1 (Jan. 1957) pp. 24 - 38.

توزيع حصيلة الزكاة

٤٤ ــ عبدالمنان ، محمد . الزكاة:الانصاف في انفاقها وتوزيعها بين الفقراء (انجليزي)

' Abdul - Mannan, Muhammad. « Zakat : Its disbursement and intra - Poor' distributional equity. » **Thoughts on Economics,** Dhakka, Vol. 4 No. 8 (Jan - March 1983) 1 - 14.

٤٥ ــ عبدالمنان ، محمد . « الزكاة : الأنصاف في أنفاقها وتوزيعها بين الفقراء » ترجمة محيي الدين عطية . **المسلم المعاصر** . س ١٠ : ع ٣٧ (١٤٠٤ هـ) ص ص ٩٧ ــ ١١٠

٤٦ ــ القرضاوي ، يوسف . اتباع سياسة الاغناء بالزكاة . **الأقتصاد الإسلامي** ، دبي ، ع ١٣ (١٤٠٢/١٢) ص ص ٥ ــ ١٤ .

٤٧ ــ القرضاوي ، يوسف . حسن توزيع حصيلة الزكاة **الأقتصاد الإسلامي** ، دبي ، ع ١٢ (١٤٠٢/١١) ص ص ٧ ــ ١٥ .

السياسة المالية والزكاة

٤٨ ــ حسن الزمان ، س . م . الزكاة والسياسة المالية (انجليزي)

Hasanuzzaman, S. M. Zakat and Fiscal Policy. In **The First International Conference on Islamic Economics,** Makka : King 'Abdw - Aziz University, 1976, 52 p.

٤٩ ــ فريدي ، ف . ر . الزكاة والسياسة المالية (انجليزي)

Faridi, F.R. Zakat and Fiscal Policy. In **The First I'nternational Conference on Islamic Economics,** Makka : King 'Abdul - Aziz University, 1976, 12 p.

شروط الزكاة

٥٠ ــ صقر ، الزكاة شروطها ونصابها ولمن تؤدى . **الهداية** ، المنامة ، س ٥ : ع ٥٥ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ص ١٨ ــ ١٩ .

٥١ ــ فرج ، محمد سليمان . شروط الزكاة . **منار الإسلام** ، أبوظبي ، س ٧ : ع ٦ (١٤٠٢/٦) ص ص ٨١ ــ ٨٥ .

شريعة الزكاة

٥٢ ــ السبسبي ، عبدالقادر . « حول شريعة الزكاة » **المسلمون** ، دمشق ، س ٦ : ع ٨ (٦ ــ ١٩٥٩/٧) ص ص ٥١ ــ ٥٧ ، س ٦ : ع ٩ (٨ ــ ١٩٥٩/١٠) ص ص ٦٣ ــ ٦٩ .

٥٣ ــ المودودي ، سيد أبو الأعلى . « نظرات في الزكاة من خلال الاطار العام للشريعة » **الفكر الإسلامي** ، بيروت ، س ١ : ع ٣ (١٩٧٢/١) ص ص ٨٤ ــ ٨٨ .

الضرائب والزكاة

٥٤ ــ توج ، صالح . تطور نظام الضرائب الإسلامي (تركي)

Tug, Saleh. **Islam Vergi Hukunun Ortaya Civisi.** Ankara: Ankara University Basimevi, 1963, 112 p.

٥٥ ــ حسن الزمان ، س. م. الزكاة والضرائب وضريبة التركات (انجليزي)

Hasanuzzaman, S.M. « Zakat Taxes and Estate Duty » **Islamic' Literature,** Lahore, Vol. 17 No. 7 (July 1971) pp. 407 - 411.

٥٦ ــ السيد ، عاطف . فكرة العدالة الضريبية في الزكاة في صدر الإسلام . **في المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي .** مكة المكرمة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٣٩٦ ، ٥٥ ص .

٥٧ ــ شحاته ، شوقي إسماعيل . **الأصول العلمية لضريبة الزكاة .** القاهرة : كلية التجارة جامعة القاهرة ، ماجستير .

٥٨ ــ صقر ، محمد أحمد . **الزكاة ومقارنتها بالضرائب المعاصرة .** البيضاء (ليبيا) ١٩٧٢ ، ٨ ص .

٥٩ ــ عناية ، غازي حسين . **الوضع القانوني للزكاة وموقعها من الضريبة في التشريع المالي الإسلامي .** الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ ، محاضرة .

٦٠ ــ الغندور ، فاروق عبدالحليم . « مدى حاجتنا للضرائب في ظل نظام الزكاة » **المجلة العلمية لتجارة الأزهر ،** القاهرة ، ع ٥ (١٩٨٢/٦) ص ص ٧ ــ ٤٨ .

٦١ ــ المصري ، عبد السميع . الزكاة والضرائب في الإسلام . **الاقتصاد الإسلامي ،** دبي ، ع ٢٢ (١٤٠٣/٩) ص ص ٢٢ ــ ٢٧ .

٦٢ ــ نوفل ، سمير . « ليست الزكاة ضريبة » **البنوك الإسلامية ،** القاهرة ، ع ٢٨ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ٢٦ ــ ٣٣ .

الضمان الاجتماعي والزكاة

٦٣ ــ حسين ، ميرزا محمد . الزكاة نظام للضمان الاجتماعي (انجليزي)

Hussain, Mirza Mohammad. «Zakat : A Scheme of Social Insurance » **Islam and Socialism,** Lahore (1947) pp. 119 - 177.

٦٤ ــ الشرقاوي ، علي البدري . **الزكاة وأثرها في التأمين الاجتماعي .** الكويت : مؤسسة الصباح ، ١٩٨٠ .

فقه الزكاة

٦٥ ــ إبراهيم ، محمد إسماعيل . **الزكاة .** القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٥٩ ، ١٦٦ ص .

٦٦ ــ أبو زهرة ، محمد . الزكاة . **في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية ،** القاهرة ، ١٩٦٥ ، ٦٤ ص .

٦٧ ــ أيوب ، حسن . **الزكاة في الإسلام** ، ط ٢ ، الكويت : دار القلم ، ١٣٩٤ هـ ، ١٦٤ ص (رسالة المسجد ــ ٤)

٦٨ ــ بيت الزكاة . دليل الزكاة . الكويت : بيت الزكاة ، ١٤٠٣ هـ ، ٤٨ ص (سلسلة التوعية بالزكاة ــ ٣)

٦٩ ــ بيت الزكاة . مختارات من فتاوي الزكاة ــ القسم الأول . الكويت : بيت الزكاة ، ١٤٠٣ هـ ، ٩٤ ص (سلسلة التوعية بالزكاة ــ ٢)

٧٠ ــ جار الله ، موسى . الزكاة (تركي)
Carullah, Musa. **Zakat.** Petrograd : Muhammed Alim Maksudef Mathaaci, 1916, 96 p.

٧١ ــ رسالة الصيام والزكاة لسنة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م . **الوعي الإسلامي** ، الكويت ، ع ٢٢٥ (١٤٠٣/٩) هـ ص ص ٩٥ ــ ١٣٠ .

٧٢ ــ السبيانوني ، أحمد عز الدين . **أحكام الزكاة والصيام** . حلب : دار السلام ، بدون تاريخ .

٧٣ ــ صقر ، محمد محمد . **توضيح الزكاة على المذاهب الأربعة** ، ط ٣ ، القاهرة : مكتبة مصر ، بدون تاريخ ، ١٠٧ ص .

٧٤ ــ عاشور ، أنور علي . **قبس من الفقه النبوي في الزكاة** . القاهرة : دار الأعتصام ، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م .

٧٥ ــ علوان ، عبدالله . **أحكام الزكاة على ضوء المذاهب الأربعة** . بيروت : دار السلام ، ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م .

٧٦ ــ الغاوجي ، وهبي سليمان . **الزكاة وأحكامها** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٨ .

٧٧ ــ القرضاوي ، يوسف . **فقه الزكاة** ، ٢ مج . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٣٩٧ ، ١٢٢٨ م .

٧٨ ــ مستو ، محيي الدين . **الزكاة : فقهها ، أسرارها** ، ط ٢ . دمشق : دار القلم ، ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م .

٧٩ ــ الملطاوي ، حسن . **فقه الزكاة** . القاهرة : دار النهضة المصرية ، بدون تاريخ .

٨٠ ــ نوفل ، عبدالرزاق . **فريضة الزكاة** . القاهرة : مكتبة الوعي العربي ، بدون تاريخ ، ٩٥ ص .

فقه زكاة الأثمان والتجارة

٨١ ــ الزرير ، خليفة بن إبراهيم . **زكاة الأثمان وعروض التجارة وما في حكمها** . الرياض : كلية الشريعة ، ١٤٠٤ ، دكتوراة مسجلة .

فقه زكاة أموال الأوراق

٨٢ ــ الحسيني ، أحمد بن يوسف (ت ١٣٣٢ هـ) . **بهجة المشتاق في بيان**

حكم زكاة أموال الأوراق . القاهرة : مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٩ هـ ، ٢٢١ ص .

فقه زكاة الأنعام

٨٣ ــ فرج ، محمد سليمان . زكاة الأنعام . منار الإسلام ، أبوظبي ، س ٧ : ع ٧ (١٤٠٢/٧) ص ص ٨٢ ــ ٨٨ .

فقه زكاة التجارة

٨٤ ــ المغربي ، عبدالحميد . زكاة عروض التجارة . البنوك الإسلامية ، القاهرة ، ع ٢٨ (١٤٠٣/٤ هـ) ص ص ٥٧ ــ ٦٧ .

فقه زكاة التجارة والصناعة

٨٥ ــ قاسم ، يوسف . **خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة في الفقه الإسلامي** . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ١٣٠ ص .

فقه زكاة الخارج من الأرض

٨٦ ــ الصوا ، علي محمد . المستخرج من حجر الأرض وزكاته في النظر الشرعي . المجلة الإسلامية ، الرباط ، ع ١٤ (١٤٠٣) ص ص ٥٧ ــ ١٠٠ (من بحوث الندوة الاقتصادية الإسلامية عمان : كلية الشريعة الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ)

٨٧ ــ العمير ، سليمان عبدالله . **زكاة الخارج من الأرض** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ ، ماجستير .

فقه زكاة الزروع والثمار

٨٨ ــ فرج محمد سليمان . زكاة الزروع والثمار . منار الإسلام ، أبوظبي ، س ٧ : ع ٨ (١٤٠٢/٨) ص ص ٨٠ ــ ٨٧ .

فقه زكاة الصناعة والمباني

٨٩ ــ طاسين ، محمد . الزكاة على رأس المال الصناعي والمباني (أوردو)

Tasin, Muhammad. « Sanati Sama'e aur imarat par Zakat » **Fikr-O-Nazar**, Islamabad, Vol. 4 No. 7, PP. 435 - 448.

فقه زكاة المعدنين والعملات

٩٠ ــ فرج ، محمد سليمان . زكاة الذهب والفضة والعملات المتداولة . منار الإسلام ، أبوظبي ، س ٧ : ع ١٠ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٨٣ ــ ٩٠

فقه زكاة الفطر

٩١ ــ فرج ، محمد سليمان . زكاة الفطر . منار الإسلام ، أبوظبي ، س ٧ : ع ٩ (١٤٠٢/٩) ص ص ٣٠ ــ ٣٧ .

٩٢ ــ المهيري ، محمد . « زكاة الفطر » **الهداية** ، تونس ، س ٨ : ع ٦ (١٩٨١/٨/٧) ص ص ١٨ ــ ٢١ .

٩٣ ــ موسى ، كامل عبود . **زكاة الفطر** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م .

فقه النساء في الزكاة

٩٤ ــ خميس ، محمد عطية . **فقه النساء في الزكاة والصيام** . القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٧٩ ، ١٤٢ ص . (دليل المؤمنات ــ ٣) .

فلسفة الزكاة

٩٥ ــ الأهل ، عبدالعزيز سيد . **فلسفة الزكاة عند المسلمين** ، ط ٢ ، القاهرة : المكتبة العلمية ومطبعتها ، ١٩٦١ ، ٧٢ ص .

٩٦ ــ دي زياس ، فرشتا ، ج . قانون وفلسفة الزكاة (انجليزي)

De Zayas, Farishta G. **The Law and Philosophy of Zakat.**

٩٧ ــ الغزالي ، أبو حامد . **أسرار الزكاة** . بيروت : المكتبة العصرية ، ١٩٨٢ .

٩٨ ــ اللّبّان ، إبراهيم . حق الفقراء في أموال الأغنياء لدى ابن حزم . في **مؤتمر علماء المسلمين الأول** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامي ، ١٩٦٤ .

قوانين الزكاة

٩٩ ــ بيت الزكاة . لوائح وأنظمة بيت الزكاة . الكويت : بيت الزكاة ، ١٤٠٣ هـ ، ٧١ ص .

١٠٠ ــ ظهور الإسلام . قانون الزكاة : بعض الملاحظات (انجليزي)

Zahuul Islam. « The Zakat Ordinance : A Few Observations « **Thoughts on Economics**, Daakka, Vol. 3 No. 7 (July - Dec. 1982) pp. 30 - 32

١٠١ ــ **قانون الزكاة في الجمهورية العربية الليبية** . بيروت : دار الفتح ، ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢ م .

١٠٢ ــ مكتب بحوث الاقتصاد الإسلامي . مقدمة في الزكاة مع مسودة قانون الزكاة (انجليزي)

Islamic Economics Research Bureau. A Plea for Introduction of Zakat and A Draft of Zakat Act. In **The Seminar of Islamic Economics, Decca : Islamic Economics Research Bureau, 1979, 20 p.**

محاسبة الزكاة

١٠٣ ــ شحاتة ، حسين حسين . **محاسبة الزكاة : مفهوماً ونظاماً وتطبيقاً** . القاهرة : الأتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، بدون تاريخ ، ٣٠٢ ص

١٠٤ ــ شحاتة ، شوقي إسماعيل . **محاسبة زكاة المال علماً وعملاً** . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٠ م ٢٢٢ ص .

١٠٥ ــ عبدالسلام ، محمد سعيد . دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة . في **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . مكة المكرمة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٣٩٦ هـ ، ٢٦ ص **والمسلم المعاصر** . س ٧ : ع ٢٥ (١٤٠١/٢ هـ) ص ص ١٠٩ ــ ١٣٥ .

١٠٦ ــ قريشي ، مرغوب أحمد . نموذج مدفوعات الزكاة السنوية (انجليزي)

Quraishi, Marghoob Ahmad. **Annual Zakat Payment Form, California :** The Author, 1973, 19 p.

مصارف الزكاة

١٠٧ ــ الجار الله ، عبدالله . **مصارف الزكاة في الشريعة الإسلامية** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢ .

١٠٨ ــ الزبيدي ، محمد بن يوسف . **مصارف الزكاة في الإسلام** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

١٠٩ ــ شاه ، سيد يعقوب . مصارف الزكاة (أوردو)

Shah, Syed Ya'qub. « Zakat Ke Masarif » **Fikro - Nazar,** Islamabad, Vol. 5 No. 12 (June 1968) pp. 917 - 927, Vol. 6 No. 1 (July 1968) pp. 46 - 55.

١١٠ ــ الشّعْلان ، إبراهيم . **نظام مصرف الزكاة في عهد عمر** . الرياض : وزارة المعارف .

١١١ ــ كوركولي ، حسن علي . **مصارف الزكاة في الإسلام** . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

١١٢ ــ نظامي ، خواجه حسن . ضريبة الدخل الالهٰية : أحكام الزكاة ومصارفها . (أوردو)

Nizami, Khwaja Hasan. **Khuda'i income tax : ahkam, masa'il aur masarif - e Zakat Ka bayan** Delhi : Delhi printing Works, 1925, 80 p.

منع الزكاة

١١٣ ــ عبدالسلام ، فاروق . منع الشرعيّة لمانع الزكاة . **البعث الإسلامي** ، الهند ، س ١٦ : ع ٨ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٨ ــ ٦٥ .

مؤسسات الزكاة

١١٤ ــ يافوز ، يونس فهلي . مؤسسة الزكاة (تركي)

Yavyz, Yunus Vehli : **Islamda Zakat Muessesesi :** Istanbul : Ahmet' Sait Mathaasi, 1972, 390 p.

نصاب الزكاة

١١٥ ــ ابن إبراهيم ، محمد . « النصاب في زكاة النقدين وما وقع في تقديره من أختلاف » **الهداية** ، تونس . س ٨ : ع ٤ (٣ ، ١٩٨١/٤) ص ص ٤٠ ــ ٤٤ .

١١٦ ــ رفيع الله . دراسة حول نصاب الزكاة (أوردو) .

Rafiullah. « Nisab - E Zakat par el tahqiqi nazar » **Fikro - O - Nazar,** Karachi, Vol. 3 No. 5 (Nov. 1965) pp. 349 - 362.

١١٧ ــ الغافقي ، أبو محمد عبدالوٰاحد بن محمد الباهلي . **ذكر مقدار النصاب الذي تجب فيه الزكاة من الذهب والفضة** .

الرباط : الخزانة العامة ضمن مجموع رقمه ١٥٨٦ د ص . ٤٠ ق — ٤٣ ق . (مخطوطة)

١١٨ — النقاش ، جلول حميد . نصاب الزكاة بالعملة الجارية . **الأحياء** ، طنجة ، مج ٢ : ع ٢ (١ — ٦/١٤٠٣) ص ص ٨٨ — ٩٦ .

نظام الزكاة

١١٩ — شفيع ، مفتي محمد . نظام الزكاة في القرآن (أوردو)

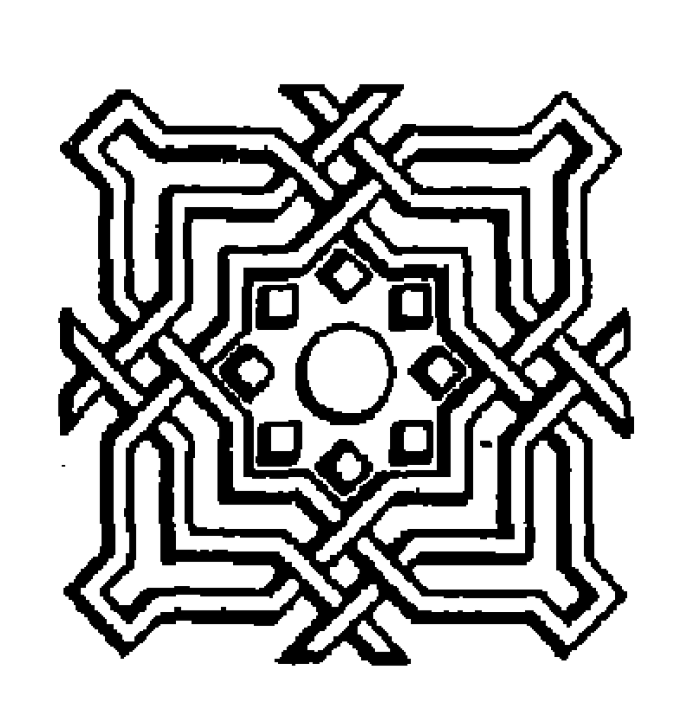
Shafi‘ Mufti Muhammad. **Qur'an men nizam - e Zakat.** Karachi : Dar al - Isha at, 1963, 118 p.

١٢٠ — غلام علي ، مالك . نظام الزكاة والصدقات (أوردو)

Ghulam, ‘ Ali, Malik. « Zakat wa Sadaqat Ka nizam » **Tarjuman of - Qur'an,** Lahore, Vol. 60. No. 2 (May 1963) pp. 114 - 117.

كشاف المؤلفين والمحررين والمترجمين

كشاف العناوين





Vol - 11
No. 41

Al - Muharram 1405
Safar
Rabi' I

November 1984
December
January 1985